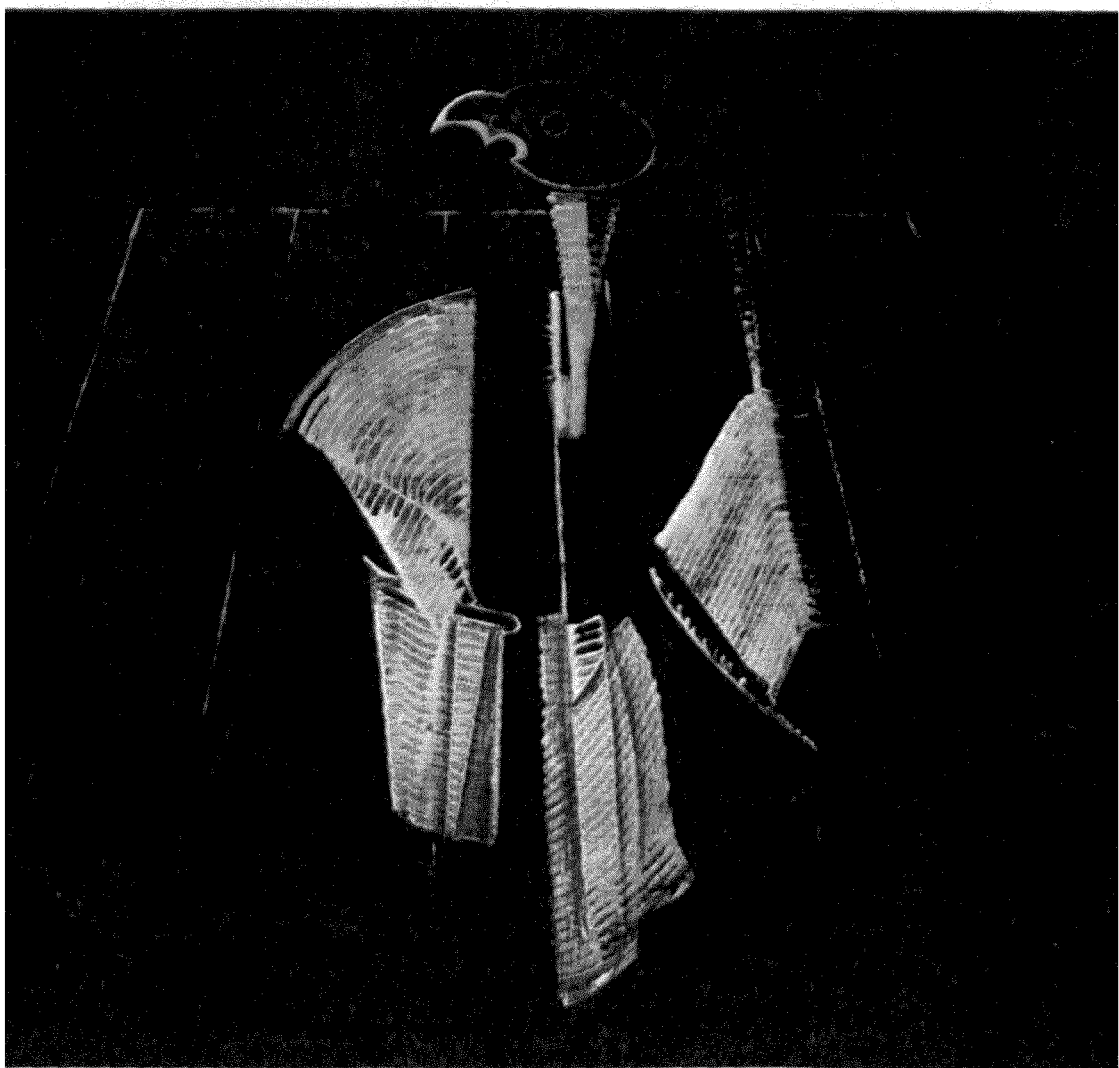




Max Ernst, Το πουλί του χιονιού, 1928

Βάλτερ Μπένγιαμιν: Ο ιστορικός υλισμός ως αυτόματο Η επιστημολογία της Ιστορίας και η πολιτική απόφαση μέσα σ' ένα αίνιγμα

Λέγεται πως υπήρξε ένα αυτόματο κατασκευασμένο με τέτοιο τρόπο ώστε να απαντά στην οποιαδήποτε κίνηση ενός σκακιστή και να εξασφαλίζει έτσι τη νίκη. Ένα ανδρείκελο με τουρκική περιβολή και με τον ναργιλέ στο στόμα καθόταν μπροστά σε μια σκακιέρα τοποθετημένη σ' ένα ευρύχωρο τραπέζι. Ένα σύστημα κατόπτρων δημιουργούσε την ψευδαίσθηση πως το τραπέζι είναι διαφανές απ' όλες τις πλευρές. Στην πραγματικότητα καθόταν στο εσωτερικό του ένας καμπούρης νάνος μεγάλος σκακιστής που κινούσε το χέρι του ανδρείκελου με νήματα. Μπορούμε να φαντασθούμε ένα φιλοσοφικό ανάλογο αυτής της διάταξης. Το ανδρείκελο που ονομάζεται «ιστορικός υλισμός» μπορεί να κερδίζει πάντα. Είναι απόλυτα σε θέση ν' αναμετρηθεί με τον οποιονδήποτε, αν προσλάβει στην υπηρεσία του τη θεολογία, η οποία, ως γνωστόν, είναι σήμερα μικρή και άσχημη και οφείλει να παραμένει αθέατη¹.

1. Εισαγωγή. Το Για την έννοια της Ιστορίας

Αν η σαφήνεια είναι απ' τα βασικότερα προσόντα ενός κειμένου, τότε τα σημαντικά κείμενα οφείλουν να 'ναι αρκετά σαφή για να θεωρούνται τέτοια. Έτσι ο σχολιασμός ενός σημαντικού κειμένου είναι ευθύς εξαρχής μια πράξη αντιφατική: αφ' ενός αναγνωρίζει τη σπουδαιότητά του και εστιάζει πάνω του και, αφ' ετέρου, στο βαθμό που αποπειράται να το διασαφηνίσει, το θεωρεί έμμεσα ελλιπές. Και είναι πράγματι ελλιπές ένα κείμενο, ακόμα και στην περίπτωση που όταν πρωτοείδε το φως ήταν απολύτως διανυγές και πλήρες, αν σήμερα ταξιδεύει και επισκέπτεται τα μυαλά των ανθρώπων σαν ορφανό παιδί που ο πατέρας² του πέθανε πριν πολλά χρόνια. Αυτός ο πατέρας, αν ζούσε, θα μας έδειχνε με τα λόγια και με τις πράξεις του πώς ερμηνεύεται και επικαιροποιείται, δηλαδή πώς ενηλικιώνεται, το χτεσινό του δημιουργήμα σ' ένα σήμερα τόσο διαφορετικό και τόσο ίδιο με το χτες. Όμως τα ορφανά κείμενα μένουν πάντα παιδιά που παίζουν αμέριμνα με τις πολύχρωμες κορδέλες των νοημάτων και τυλίζουν γύρω τους ένα κουβάρι ερμηνειών, σχολιασμών και

Ο Μανόλης Αθανασάκης είναι υποψήφιος διδάκτωρ στο Τμήμα ΕΜΦ του ΕΜΠ και ΜΙΘΕ του Πανεπιστημίου Αθηνών. Ο συγγραφέας επιθυμεί να ευχαριστήσει τον Αριστείδη Μπαλά, τον οποίον η βοήθεια στη συγγραφή του κειμένου υπήρξε καθοριστική, όπως και τον Παναγιώτη Σάμιο, για τις εποικοδομητικές συζητήσεις.

αναλύσεων, έτσι που να μην μπορούμε πια να διακρίνουμε τη σαφήνειά τους και στο πέρασμα του χρόνου να γίνονται σιγά σιγά δυσπρόσιτα και, εν τέλει, κρυπτικά. Το κείμενο *Über den Begriff der Geschichte* (Για την έννοια της Ιστορίας) του Βάλτερ Μπένγκιαμιν δεν είναι απλώς ένα ορφανό παιδί. Είναι ταυτόχρονα κι ένα βρέφος αγέννητο, ένα φάντασμα που κατά το ήμισυ βρίσκεται εν ζωή ενώ το υπόλοιπο πέθανε μαζί με τον πατέρα του. Για τούτο η ενασχόλησή μας μαζί του απαιτεί ειδική μεταχείριση.

Η προεργασία για τη συγγραφή αυτού του κειμένου πρέπει να άρχισε γύρω στα 1937, οπότε και οι μακροχρόνιες αναζητήσεις του Μπένγκιαμιν γύρω απ' τις γνωσιολογικές προκείμενες της ιστορικής επιστήμης άρχισαν να μορφοποιούνται και σποραδικά να εμφανίζονται στις εργασίες του. Στο δοκίμιο *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker* (Έντουαρντ Φουκς, ο συλλέκτης και ο ιστορικός), που δημοσιεύτηκε στα 1937, ο αναγνώστης βρίσκει παραγράφους που ατόφιες μεταφέρονται στο *Για την έννοια της Ιστορίας*, γεγονός που προσδιορίζει χρονικά την πορεία ωρίμανσης των φιλοσοφικών και μεθοδολογικών προβληματισμών του για την ιστορική πρακτική. Ωστόσο το τελικό προϊόν αυτής της επεξεργασίας δεν κατόρθωσε να παρουσιαστεί και να εκδοθεί, τουλάχιστον όχι ως μια ολοκληρωμένη εργασία.

Η πρώτη φορά που ο Μπένγκιαμιν αναφέρεται άμεσα στη συγκεκριμένη εργασία είναι σ' ένα γράμμα του στον Max Horkheimer το Φεβρουάριο του 1940: «Τελείωσα έναν ορισμένο αριθμό θέσεων για την έννοια της Ιστορίας [...]. Συνιστούν μια πρώτη απόπειρα σύλληψης μιας αντίληψης για την Ιστορία, που οφείλει να θεμελιώσει μια τελεσίδικη ρήξη μεταξύ του δικού μας τρόπου θεώρησης και εκείνου των σημερινών εκπροσώπων του θετικισμού, οι οποίοι, κατά τη γνώμη μου, αλλοιώνουν ολοκληρωτικά και εκείνες ακόμα τις έννοιες της Ιστορίας που μας είναι αυτές καθαυτές οι συγγενέστερες και οι πιο οικείες. Ο απέριτος χαρακτήρας, που αναγκάστηκα να δώσω σ' αυτές, με αποτρέπει από το να σας τις εκθέσω έτσι όπως είναι. Παιρνω όμως την ευκαιρία να σας τις ανακοινώσω, για να σας πω, ότι οι ιστορικές μελέτες, στις οποίες έχω αφοσιωθεί, δεν με εμποδίζουν να αισθάνομαι το ίδιο έντονα με σας και τους άλλους εκεί φίλους τις αξιώσεις των θεωρητικών προβλημάτων, τα οποία μας θέτει με αναπόφευκτο τρόπο η παγκόσμια κατάσταση»³. Πρόκειται, όπως είναι φανερό, για ένα κείμενο που η σύλληψη και σύνταξή του συμπίπτουν χρονικά με τα σημαντικότερα και πιο δραματικά γεγονότα του 20ού αιώνα: την άνοδο του φασισμού, την κατάρρευση της εξουσίας από τους ναζί και το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο.

Το *Για την έννοια της Ιστορίας* δεν προοριζόταν από τον Μπένγκιαμιν για δημοσίευση. Στο γράμμα που ανήγγελε στον Theodor Adorno την ύπαρξη του χειρογράφου, τον Απρίλιο του 1940, ανέφερε ότι «ο πόλεμος και η συνολική κατάσταση που τον προώθησε με παραινέση στην καταγραφή μερικών σκέψεων, για τις οποίες, μπορώ να πω, ότι τις κρατούσα μέσα μου είκοσι χρόνια φυλαγμένες, ναι, φυλαγμένες από τον ίδιο μου τον εαυτό [...]». Το κείμενο [...] συμπτύχθηκε κατά πολλούς τρόπους. Δεν ξέρω σε ποιο βαθμό θα σε εκπλήξει η ανάγνωση ή, πράγμα που δεν το εύχομαι, θα σου προκαλέσει ίσως σύγχυση [...]. Δεν χρειάζεται να σου πω πως ούτε μου περνά απ' το μυαλό η σκέψη της δημοσίευσης αυτών των σημειώσεων (ούτε λόγος για μια μορφή σαν αυτή που έχεις τώρα στα χέρια σου). Θα άνοιγε διάπλατα τις πύλες στην ενθουσιώδη παρανόηση»⁴. Ο θάνατος του Μπένγκιαμιν το Σεπτέμβριο της ίδιας χρονιάς επέβαλε στα μέλη του Ινστιτούτου Κοινωνικών Ερευνών τη

δημοσίευση του χειμένου το 1942, σε μια έκτακτη έκδοση του περιοδικού του ινστιτούτου αφιερωμένη στον ίδιο.

Στις τελευταίες εργασίες του, και κυρίως στα κείμενα για τον Baudelaire και την ιστορία του Παρισιού το 19ο αιώνα όπως σκιαγραφείται στην εργασία του για τις εμπορικές στοές του Παρισιού, στο *Passagenwerk*, μπορεί κανείς να ανιχνεύσει μια ιστοριογραφική μεθοδολογία καλά προφυλαγμένη από παρερμηνείες και διαστρεβλώσεις που θα τη μετέτρεπαν σε στείρο φορμαλισμό. Άλλωστε, όλη η σκέψη του Μπένγιαμιν γύρω από την αντιμετώπιση του παρελθόντος διακατέχεται από μια πολεμική ενάντια στη θετικιστική ανάγνωσή του από τους ιστορικούς. Εντούτοις, ο Μπένγιαμιν δεν χαρίζεται σε συναισθηματικές ή φιλολογικές ανασυγκροτήσεις του χτες. Βαθιά επηρεασμένος από το μαρξισμό και εμποτισμένος από την *ιουδαϊκή παράδοση*, αναζητά με το δικό του παράξενο, ρηξικέλευθο τρόπο νέα κριτήρια για το τι πρέπει να θεωρούμε ως επιστημονικό όταν αναφερόμαστε στις κοινωνικές επιστήμες και στις λεγόμενες «επιστήμες του ανθρώπου». Διαφυλάττει δηλαδή μέσα από την κριτική του στο θετικισμό και την εργαλειοκρατία το αίτημα της *επιστημονικής συγκρότησης της περιοχής του κοινωνικού*.

Η συνειδητή του επιλογή, να καταθέσει την ιστοριογραφική του αντίληψη στο *Για την έννοια της Ιστορίας* μέσω αφοριστικών θέσεων, θα πρέπει λοιπόν να ιδωθεί μέσα απ' το πρίσμα αυτής της αντιθετικιστικής, αντιιστορικιστικής στάσης. Πρόκειται για μια απόπειρα να στοιχειοθετηθεί μια επιστημολογία της Ιστορίας, πολιτικά στρατευμένη και ιδιότυπα συσχετισμένη με τον ιουδαϊσμό, χωρίς την προσφυγή σε κλασικού τύπου συστηματοποιήσεις με ρητές αρχές και κανόνες – παρότι μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο συμβατικός φορμαλισμός έχει δώσει τη θέση του σε μια εξίσου συνεπή αλλά δυσδιάκριτη μέθοδο. Η θεμελίωση που επιδιώκει καταστρώνεται μέσα από αυτόνομες παραγράφους με εντυπωσιακή συνοχή, μέσα στις οποίες για λόγους προστασίας μισοκρύβονται, τόσο λίγο ώστε να μπορούν ν' ανακαλυφθούν από τον αναγνώστη, οι βασικές προκείμενες του εγχειρήματός του. Ο Μπένγιαμιν, στο κείμενο αυτό περισσότερο από κάθε άλλο (εκτός ίσως από το, εμπνευσμένο από το σουρεαλισμό, *Einbahnstrasse* [Μονόδρομος]), παίρνει τη θέση του αφηγητή, του παραμυθά που διατυπώνει θεωρητικές αξιώσεις εν μέσω ποιητικών φράσεων και επινοεί αλληγορικές εικόνες και αινίγματα, με τέτοιο τρόπο κατασκευασμένα, ώστε να αφήνουν την επιστημονική σκέψη και την πολιτική στάση να ξεπηδούν από μέσα τους σαν «το κρασί που βγαίνει απ' τα σταφύλια».

2. Οι τρόποι

Η φιλοσοφία παραδοσιακά αυτοπροσδιορίζεται σε αντιδιαστολή προς τη ρητορική, την ποίηση και τη λογοτεχνία. Αυτές κατά κανόνα θέτουν στην υπηρεσία των σκοπών τους εκείνο το οπλοστάσιο της γλώσσας που ονομάζουμε *τρόπους*, δηλαδή τη μεταφορά, τη μετωνυμία, την παρομοίωση, την αλληγορία, τη συνεκδοχή κ.ο.κ. Ετούτη την –κατά τον Νίτσε– «ευέλικτη στρατιά» θεωρεί η θεωρητική σκέψη ως καθήκον της να τιθασει, αφού κάθε απόπειρα αποκαθαρώμενης απ' τα μιανρά αυτά στοιχεία, που κατά τεκμήριο εισάγουν την ασάφεια στον καθαρό λόγο, έχει αποδειχθεί μάταια. Η συγκρότηση όμως μιας επαρκούς και λειτουργικής «θεωρίας των τρόπων», που θα τους έθετε υπό πλήρη έλεγχο, φαίνε-

ται να 'ναι εκ των προτέρων καταδικασμένη. Κι αυτό γιατί –όπως μας λέγει ο Ντεριντά– στην ίδια τη βάση και τη λειτουργία της γλώσσας λειτουργούν αθέατα και μυστικά ολόκληρες δικτυώσεις κοινά αποδεκτών φιλοσοφημάτων, που καθορίζουν τις εννοιολογικές συγγενείες πάνω στις οποίες λειτουργούν οι γλωσσικοί σχηματισμοί. Αυτά τα δίκτυα, σ' ένα προηγούμενο στάδιο, επέτρεψαν τον εντοπισμό ομοιοτήτων, τις καθιέρωσαν σαν μεταφορικές γλωσσικές εκφορές και τις παρέδωσαν στην κοινή χρήση, η οποία τελικά τις απονέκρωσε, τις μετέτρεψε δηλαδή σε «νεκρές μεταφορές». Κι αν η δράση και ο χειρισμός των επιμέρους «ζωντανών μεταφορών» έχουν έστω και κάποια μικρή πιθανότητα να ελεγχθούν επιστημολογικά, η ίδια η έννοια της μεταφοράς –αφού περιλαμβάνει και τις αρχέγονες, «νεκρές» μεταφορές που αποτελούν το αγκυροβόλιο για κάθε γλωσσικό παιχνίδι–, κάθε φορά που κινούμαστε προς το μέρος της, «αποσύρεται» στην περιοχή του άρρητου.

Κι ενώ το επιστημολογικό καθεστώς των τρόπων αποδεικνύεται ασταθές, το τοπίο της ακυριολεξίας, από μια διαφορετική οπτική, σκιαγραφείται από την πιο δημιουργική ομάδα γλωσσικών σχηματισμών. Στο εσωτερικό της η κάθε μορφή «εσχηματισμένου λόγου» διαθέτει τη δική της ξεχωριστή δυναμική. Έτσι, στο βαθμό που η μεταφορά δεν υποκαθιστά αλλά εμπλουτίζει εννοιολογικά το περιεχόμενο μιας υποτιθέμενης και μονίμως ανέφικτης κυριολεξίας, η αλληγορία –υποστηρίζει ο Μπένγιαμιν– έχει την ικανότητα να συμβάλει στην όξυνση της γνώσης και της αντίληψης. Η λειτουργία της μεταφοράς προϋποθέτει ένα προτασιακό πλαίσιο, το οποίο επιτρέπει στο μεταφορικό κατηγόρημα να 'χει τη ζητούμενη μεταφορική ποιότητα, ενώ οι υπόλοιπες λέξεις του προτασιακού πλαισίου οφείλουν να μην είναι μεταφορικές. Δηλαδή η μεταφορά λειτουργεί ακριβώς στη βάση αυτής της επίδρασης, της «αιώρησης» θα λέγαμε, της μεταφορικής εστίας εντός του κυριολεκτικού πλαισίου⁵. Στην περίπτωση που όλα τα στοιχεία μέσα στη γλωσσική μονάδα είναι μεταφορικά, τότε έχουμε να κάνουμε με αλληγορία ή με αίνιγμα.

Με βάση τον παραπάνω λειτουργικό καθορισμό, η μορφή της πρώτης αυτής θέσης είναι ακριβώς αλληγορική και, για επιστέγασμα, ο Μπένγιαμιν μας παρέχει και τη «λύση του αινίγματος» με το φανέρωμα του «φιλοσοφικού αναλόγου» της. Γνωρίζουμε ότι το σχήμα της αλληγορίας κατέχει περίοπτη θέση στο φιλοσοφικό του σύστημα. Ήδη, στη διατριβή του «επ' υφηγεία» (Habilitationsschrift), η αλληγορία βρισκόταν στο επίκεντρο της ερμηνευτικής του για το γερμανικό δράμα του 17ου αιώνα, ενώ, αργότερα, στις εργασίες του για τον Μπωντλαίρ, επισήμανε ότι η αλληγορική του οπτική πάνω στο μοντερνισμό, που εξέφραζε την εμπειρία της αποξένωσης και της αλλοτριωτικής εργασίας, φώτιζε με πρωτόγνωρο τρόπο τους όρους της καπιταλιστικής παραγωγής.

3. Τα μοτίβα

Πώς όμως ο ίδιος ο Μπένγιαμιν βλέπει τη λειτουργία της αλληγορίας; «Ο αλληγορικός ανασύρει τότε-πότε από το άτακτο απόθεμα που του διαθέτουν οι γνώσεις του ένα απόσπασμα, το τοποθετεί πλάι σ' ένα άλλο και κοιτάζει αν τα δυο μαζί ταιριάζουν: εκείνη η σημασία σ' αυτή την εικόνα ή αυτή η εικόνα σ' εκείνη τη σημασία. Το αποτέλεσμα είναι πάντοτε απρόβλεπτο, διότι δεν υπάρχει καμιά φυσική διαμεσολάβηση μεταξύ τους [...]»⁶. Τα

αποσπάσματα που ανέσυραν οι αλληγορικοί δραματουργοί του μπαρόκ είχαν θρησκευτική καταγωγή. Η βαθιά χριστιανική πίστη και ηθική των γερμανών όφειλε να αντιμετωπίσει κατά μέτωπο την αναβίωση της παγανιστικής αρχαιοελληνικής θεματικής, που επανέφερε η Αναγέννηση. Σ' αυτή την ένταση γεννήθηκε μ' ένα άγριο ξέσπασμα η αλληγορική ποιητική του γερμανικού δράματος, που κατάφερε να αφομοιώσει την κλασική αισθητική και να την εντάξει σε μια ελεγχόμενη φόρμα, η οποία κορυφώθηκε στο *έμβλημα*. Από την άλλη, ο Μπωντλαίρ συχνά τοποθέτησε δίπλα δίπλα περιγραφές σκηνών της μοντέρνας μεγαλουπολής με μορφές που επέλεξε από την παράδοση της ελληνιστικής και ρωμαϊκής αρχαιότητας, επιτυγχάνοντας νέες αντιφατικές –και γι' αυτό γνησίως εκφραστικές– απεικονίσεις της πραγματικότητας. Έτσι δημιουργήθηκαν αρκετά απ' τα νέα μοτίβα που έμελλε να κυριαρχήσουν στην ποιητική του μοντερνισμού.

Ο εντοπισμός αυτών ακριβώς των μοτίβων, που κατασκευάστηκαν με την τεχνική της αλληγορικής παράθεσης είτε από τους τραγικούς του 17ου αιώνα είτε από τον Μπωντλαίρ και την ακμαζούσα γαλλική φιλολογία του 19ου αιώνα, παρείχαν στον Μπένγιαμιν το δικό του «άτακτο απόθεμα», με τη βοήθεια του οποίου είχε κάθε λόγο να επιχειρήσει νέες αντιπαραθέσεις. Δοκιμάζοντας λοιπόν τον εαυτό του στο στίβο της αλληγορίας και υιοθετώντας τη συγγενική μ' αυτή τεχνική του μοντάζ, αφοσιώθηκε στα τελευταία χρόνια της ζωής του στη «συγγραφή» του *Passagenwerk*, αυτού του μνημειώδους μουσείου παραθεμάτων, απ' το οποίο θα ξεπηδούσε μέσα από τους σπινθηρισμούς των παραγράφων η γνήσια προσέγγιση του παρελθόντος. Το *Passagenwerk* ήταν η τεράστια δεξαμενή που εφοδίαζε με το ταξινομημένο σε θεματικές ενότητες υλικό του όλες τις παράλληλες εργασίες του Μπένγιαμιν. Η πρώτη θέση του *Για την έννοια της Ιστορίας* είναι ένας αφορισμός με τη μορφή αινίγματος, μέσα στον οποίο σχεδόν κάθε λέξη παραπέμπει σε κάποιο από τα διακριτά αυτά μοτίβα. Ας τα δούμε:

3α. Η κούκλα

Το ανδρείκελο με την τουρκική περιβολή είναι ένα «αυτόματο». Η ιδέα της κατασκευής όντων χωρίς ψυχή και βούληση, που θα μπορούν να υπηρετούν τους ανθρώπους, κατάγεται από τα τέλη του μεσαίωνα και από το ίδιο περιβάλλον που γέννησε το μπαρόκ. Το 16ο αιώνα οι αποκρυφιστές επιχειρούσαν με πνευματιστικές συναθροίσεις να θέσουν στην υπηρεσία τους αγγέλους ή πνεύματα. Στη συνέχεια και κάτω από την επιρροή του μηχανικισμού, η αρχική επιδίωξη άλλαξε προσανατολισμό και άρχισε να καλλιεργείται η ιδέα της κατασκευής ενός μηχανικού ανθρώπου. Αυτό που στη λαϊκή λογοτεχνία του περασμένου αιώνα κατέληξε να σχηματοποιηθεί στη μορφή του φρανκενσταϊνικού κατασκευάσματος, είχε ήδη περάσει στο συμβολισμό του μπαρόκ ως το αλληγορικό σχήμα του ανθρώπου χωρίς ψυχή.

«Η κούκλα, το Αυτόματο» ήταν ο τίτλος της δεσμίδας (Konvolut) με το γράμμα Z του *Passagenwerk*. Μέσα εκεί γειτονεύουν παραθέματα από παιδικά παραμύθια με ζωντανεμένες κούκλες, περιγραφές παραστάσεων κουνιλοθέατρου, κείμενα του Μαρξ για την προέλευση της χρήσης των μηχανών στην παραγωγή και αποσπάσματα μυθιστορημάτων και ερ-
γασίων. Οι βασικές μορφές ανδρείκελου που εκτίθενται στη δεσμίδα αυτή είναι τρεις.

Πρώτα πρώτα η κούκλα ως παιδικό παιχνίδι: «Αφοβα η Tinchen διέσχισε τα σύννεφα

τραβώντας κατά τη μαγεμένη χώρα, έχοντας τη σκέψη της στα αδέρφια της. Αρχικά δεν παρατήρησε τίποτα ασυνήθιστο, αλλά σύντομα ο δρόμος οδηγούσε μέσα σ' ένα πελώριο δωμάτιο εντελώς γεμάτο με παιχνίδια. Είδε μικρά δωματιάκια όπου στοιβάζονταν οτιδήποτε μπορούσε να φανταστεί κανείς – καρουσέλ με μινιατούρες αλόγων και άμαξες, κουνιστά αλογάκια, αλλά πάνω απ' όλα τα καταπληκτικότερα κουκλόσπιτα. Γύρω από ένα μικρό στρωμένο τραπέζι μεγάλες κούκλες κάθονταν σε αναπαυτικές πολυθρόνες και, καθώς η Tinchen έστρεψε το βλέμμα της πάνω τους, η μεγαλύτερη και ωραιότερη απ' όλες αυτές τις κούκλες σηκώθηκε, της έκανε μια βαθιά υπόκλιση και της μίλησε με μια λεπτή φωνούλα εξόχως ευγενική»⁷. Τα παιδιά μαγεύονται από τις ζωντανεμένες κούκλες όπως οι καταναλωτές από τη διαφήμιση. Άλλωστε, συνήθως, πίσω από ένα συλλογικό όνειρο προορισμένο να σαγηνεύσει ενήλικες υπάρχει η μαγεία του ονειρικού κόσμου των παιδικών παραμυθιών. Έτσι ο Μπένγιαμιν, πριν κλείσει την παράγραφο με τη λέξη «Διαφήμιση», σχολιάζει: «Το παιδί μπορεί να μη θέλει ν' ακούει για στοιχειωμένα παιχνίδια, αλλά τα κακά μάγια αυτής της ολισθηρής οδού πρόθυμα παίρνουν τη μορφή, ακόμα και σήμερα, μεγάλων, ζωντανεμένων ανδρείκελων»⁸.

Σειρά έχει η κούκλα-φιγουρίνι των σχεδιαστών μόδας και των εμπορικών καταστημάτων. Αυτή είναι ζωντανή μόνο στο βαθμό που πετυχαίνει υψηλότερες πωλήσεις και, κατά συνέπεια, κέρδη για το μαγαζάτορα που τη χρησιμοποιεί. Από το 17ο αιώνα ήδη έδειξε ότι μπορεί να ανταγωνίζεται ακόμα και τον ικανότερο πωλητή και το ακαταμάχητο προσόν της είναι για τούτο ο άψυχος ερωτισμός: «Σ' ένα κατάστημα στη Rue Legendre, στο Batignolles, μια ολόκληρη σειρά γυναικείων μπουστών, χωρίς κεφάλια ή πόδια [...]. Η θέα αυτής της άμπωτης από μπουστά, αυτό το Musée Curtius από στήθη, φέρνει αόριστα στο μυαλό κάποιου εκείνες τις υπόγειες αίθουσες του Λούβρου όπου στοιβάζονται κλασικά γλυπτά, όπου ένας και ο αυτός κορμός, αιώνια επαναλαμβανόμενος, κάνει την ώρα να περνά γι' αυτούς που κοιτούν γύρω γύρω μ' ένα χασμουρητό τις βροχερές μέρες. Πόσο ανώτερα απ' τα πληκτικά αγάλματα της Αφροδίτης είναι αυτά τα μανεκέν των σχεδιαστών ρούχων, με τη σχεδόν ζωντανή συμπεριφορά τους, πόσο περισσότερο προκλητικά είναι αυτά τα παραγεμισμένα μπουστά που εκτίθενται εκεί προκαλώντας μια σειρά ονειροπολήσεις [...]»⁹. Ανακαλεί, έτσι, αυτό το πλαστικό, αγέραστο, νεκροζώντανο αντικείμενο του πόθου τη μυστική σχέση του θανάτου με τη σεξουαλικότητα, που μόνο στον «εντυπωσιακό αυτοματισμό των αντιδράσεων του αλόγου της Παναγίας»¹⁰ συναντάμε στην αυθεντική του, αποκεκαλυμμένη μορφή.

Τέλος, τα «ολέθρια αυτόματα»¹¹, όντα χωρίς ψυχή, βούληση και συναισθήματα, που από την εποχή κιόλας του Ησιόδου τίθενται υπό τις διαταγές του ραδιούργου κατασκευαστή τους και υπονομεύουν το μέλλον της ανθρωπότητας. Το πρώτο απ' αυτά η Πανδώρα, το αρχέτυπο της γυναίκας. Ο Ζεός ανέθεσε την κατασκευή της στον Ήφαιστο για να τιμωρήσει τους ανθρώπους για την οικειοποίηση της προμηθεϊκής γνώσης.

Η περίοδος της μανιφατούρας, που οδήγησε σταδιακά στην πλήρη εκβιομηχάνιση της παραγωγής, ανανέωσε στους μοντέρνους καιρούς το ενδιαφέρον και κέντρισε τη φαντασία γύρω από την ιδέα του αυτόματου. Οι ιδέες που εξελίχθηκαν στις μηχανολογικές επινοήσεις, οι οποίες προώθησαν την εκβιομηχάνιση, κατάγονται, όπως δείχνει ο Μαρξ, από το ρολόι και το μύλο αλέσματος: «Η φύση του [ρολογιού] είναι τέτοια ώστε βασίζεται σε ένα

συνδυασμό ημικαλλιτεχνικής χειροτεχνίας και άμεσης θεωρίας. Ο Cardanus, για παράδειγμα, έγραψε (και έδωσε πρακτικούς τύπους για) την κατασκευή των ρολογιών. Οι γερμανοί συγγραφείς του δέκατου έκτου αιώνα ονόμαζαν την ωρολογιοποιία “λόγια (μη-συντεχνιακή) χειροτεχνία” και θα μπορούσε να δείχθει απ’ την εξέλιξη του ρολογιού πόσο διαφορετική ήταν τελικά η σχέση μεταξύ επιστήμης και πρακτικής στο πλαίσιο της βιοτεχνίας απ’ ό,τι είναι, για παράδειγμα, στη σύγχρονη βιομηχανία μεγάλης κλίμακας. Δεν υπάρχει επίσης καμιά αμφιβολία πως το δέκατο όγδοο αιώνα η ιδέα της εφαρμογής αυτόματων μηχανισμών (κινούμενων από ελατήρια) στην παραγωγή πρωτο-προτάθηκε από το ρολόι. Μπορεί ν’ αποδειχθεί ιστορικά ότι τα πειράματα του Vaucanson σ’ αυτή την κατεύθυνση είχαν τρομακτική επιρροή στη φαντασία των άγγλων εφευρετών. Απ’ την άλλη μεριά, εξαιτίας, απ’ την εποχή που εφευρέθηκε ο νερόμυλος, ο μύλος κυριαρχούσε τα ουσιώδη τμήματα του οργανισμού μιας μηχανής»¹².

Τα όντα –αλλά και οι θεωρητικές κατασκευές– χωρίς ψυχή μπορούν να είναι είτε ελκυστικά είτε χρήσιμα και αποτελεσματικά, όμως εύκολα γίνονται «αποκρουστικά», επικίνδυνα, ακόμα και «ολέθρια». Σ’ αυτά τα «όντα» συγκαταλέγονται και οι ιδέες του Διαφωτισμού, στο βαθμό που ο λόγος ο οποίος τις εκφέρει απεκδύεται κάθε πρόθεση, κάθε πίστη και κάθε φλόγα, για ν’ αναπαιυθεί στην αγκυλιά ενός πανίσχυρου, μονοκράτορα ορθολογισμού, που ρυθμίζει τα πάντα και αυτορυθμίζεται. Και βέβαια το χαρακτηριστικότερο πεδίο στο οποίο ο λόγος παρουσιάζεται απογυμνωμένος από τα στοιχεία εκείνα που επιμένουν να παραμένουν ασυστηματοποίητα, απρόσφορα να πραγματοποιηθούν και που αρνούνται να υποταχθούν στην αρχή της εργαλειωτικότητας που, προγραμματικά, εκείνος θέτει, είναι η *Επιστήμη*. Γύρω από την αλληγορική δυναμική του αυτόματου ξεδιπλώνεται λοιπόν η κριτική του *εργαλειοποιημένου λόγου*. Η θεμελιακή αυτή σκέψη, που διατρέχει όλη τη «Σχολή της Φραγκφούρτης» και που αναλύθηκε από τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ σε μια ολόκληρη σειρά εργασιών, τέθηκε στην υπηρεσία μιας ερμηνευτικής που απέφερε στην κριτική θεωρία της «Σχολής» αρκετούς καρπούς: «Η τεχνολογική ορθολογικότητα είναι σήμερα η ορθολογικότητα της ίδιας της κυριαρχίας. Είναι ο καταναγκαστικός χαρακτήρας της αποξενωμένης από τον εαυτό της κοινωνίας. Τα αυτοκίνητα, οι βόμβες και οι κινηματογραφικές ταινίες κρατούν γερά το σύνολο μέχρις ότου δείξει τη δύναμή του το ισοπεδωτικό τους στοιχείο μέσα στην ίδια την αδικία την οποία προώθησε»¹³.

Δεν είναι εύκολο να αποφύγει κανείς τον πειρασμό να κοιτάξει πίσω απ’ το πρίσμα του ανδρείκελου την ανθρώπινη ζωή στις συνθήκες διαβίωσης που επιβάλλει η αγριότητα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής – αλλά και η υποκριτική βαρβαρότητα των, σύστοιχων με τον καπιταλισμό, μορφών του «επιστημονικού σοσιαλισμού» που εμφανίστηκαν μέσα στον εικοστό αιώνα: «Όπως ακριβώς όλη η ζωή σήμερα τείνει ολοένα και περισσότερο να υποβάλλεται σε εξορθολογισμό και προγραμματισμό, έτσι και η ζωή κάθε ατόμου, συμπεριλαμβανομένων και των πλέον απόκρυφων παρορμήσεών του, οι οποίες προηγούμενως συγκροτούσαν τον ιδιωτικό του χώρο, πρέπει τώρα να λάβει υπόψη τις απαιτήσεις του εξορθολογισμού και του προγραμματισμού: η αυτοσυντήρηση του ατόμου προϋποθέτει την προσαρμογή του στις απαιτήσεις για τη συντήρηση του συστήματος»¹⁴.

3β. Η παρτίδα

Το ανδρείκελο, με τη βοήθεια του καμπούρη, αναλαμβάνει να φέρει νικηφόρα σε πέρας κάθε παρτίδα σκακιού με αντίπαλο οποιονδήποτε θα «μπορούσε να καθίσει στην άδεια καρέκλα που ήταν τοποθετημένη απέναντί του»¹⁵. Το σκάκι είναι ένα παιχνίδι αντιπαλότητας¹⁶, αλλά και το κατ' εξοχήν παιχνίδι στρατηγικής. Σε κάθε παιχνίδι κατασκευάζεται μια καινούρια «χώρα» με σαφείς συνοριακές γραμμές και δικό της σύνταγμα. Η χώρα του σκακιού έχει απ' τα αυστηρότερα συντάγματα, αλλά αυτό δεν απαγορεύει φυσικά τους ελιγμούς και τα τεχνάσματα. Αντιθέτως, θα φανταζόταν κανείς ότι όσο πιο καλά γνωρίζει κάποιος παίκτης το σύνολο των κανόνων τόσο ευκολότερα μπορεί να προσποιηθεί πως τους τηρεί. Εδώ όμως, στο αίνιγμα της πρώτης θέσης, η προσποίηση δεν αφορά την τήρηση των κανόνων, αλλά κάποια πιο θεμελιώδη αρχή: το ποιος παίζει με ποιον. Και είναι ενδιαφέρον ότι η κρυμμένη θεολογία δεν εξαπατά τον αντίπαλο ως προς το καθαυτό αγωνιστικό μέρος της αντιπαράθεσης. Νικά γιατί είναι πράγματι ο καλύτερος παίκτης και, εν τέλει, χαρίζει το έπαθλο στον άψυχο ιστορικό υλισμό, στην υπηρεσία του οποίου –ενδεχομένως– στρατεύεται.

Ο Μπένγκιαμιν μας αποκαλύπτει το «φιλοσοφικό ανάλογο» του νάνου και του ανδρείκελου, όχι όμως και της παρτίδας του σκακιού. Ποιο είναι το παιχνίδι στο οποίο μπορεί να κερδίζει πάντα¹⁷ ο ιστορικός υλισμός με τη βοήθεια της θεολογίας; Προφανώς βρισκόμαστε στο πεδίο της ταξικής αντιπαλότητας και αυτό δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει, διότι κάθε αντιπαλότητα –άρα και η συγκεκριμένη– διαθέτει παιγνιώδη χαρακτηριστικά κι έτσι προσφέρεται για να συμβολιστεί ως παιχνίδι. Εδώ θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι το γεγονός της αλληγορικής παράστασης της πάλης των τάξεων με το παιχνίδι δεν αποτελεί, ασφαλώς, σύμπτωση. Ο Μαξ έβλεπε την πάλη των τάξεων σαν διαλεκτικό «παιχνίδισμα», δηλαδή σαν μια σχέση στην οποία οι όροι που συμμετέχουν αποκτούν νόημα αποκλειστικά μέσα από την ίδια τη σχέση. Η εγγελιανή φιλοσοφία θα μπορούσε να συμπυκνωθεί στη ρήση «η διαδικασία αντικατέστησε την ουσία»¹⁸, ενώ η ίδια αντι-ουσιολογική δομή αποτελεί την πεμπτοουσία του παιχνιδιού. Όπως ακριβώς στο παίγνιο, «σ' εκείνη την ανασκευή της ουσιολογικής σκέψης, όπου είπαμε ότι αναδεικνύεται το γίνεσθαι, η διαδικασία, η σχέση, η μεσολάβηση, αυτά είναι καταγωγικότερα από το *ον*, την ουσία, τον όρο της σχέσης, το *άμεσο*»¹⁹, έτσι και στην ταξική πάλη οι συγκρουόμενες τάξεις δεν προϋπάρχουν οντολογικά της σύγκρουσής τους. Όπως χαρακτηριστικά λέει ο Αλτουσέρ: «η πάλη των τάξεων δεν είναι αποτέλεσμα (παράγωγο) της ύπαρξης των κοινωνικών τάξεων: η πάλη των τάξεων και η ύπαρξή τους αποτελούν ένα και το αυτό»²⁰.

Όμως το «παιχνίδι» της πάλης των τάξεων διεξάγεται μέσω βίαιων κοινωνικών συγκρούσεων, αιματηρών μαχών και απίστευτης αγριότητας. Δεν μοιάζει με ένα παιχνίδι στρατηγικής σαν το σκάκι και η αντίληψη του Μπένγκιαμιν, που διακατέχεται από μια αντίληψη της Ιστορίας στην οποία πρωταγωνιστεί η «τάξη των καταπιεσμένων», δεν θα επιχειρούσε έναν τέτοιο παραλληλισμό. Άρα η αντιπαράθεση που μας περιγράφει ο Μπένγκιαμιν διεξάγεται σ' ένα πιο «εξευγενισμένο» επίπεδο, στο επίπεδο της σκέψης και, συγκεκριμένα, της επιστημονικής σκέψης. Πρόκειται, λοιπόν, για την ταξική πάλη όπως αυτή βρίσκει την έκφρασή της στη θεωρητική σκέψη και, ακριβέστερα, στην πολιτική διαμάχη που αφορά την

επιστήμη της Ιστορίας και, κατά συνέπεια, την ιστορία και τη δομή όλων των κοινωνικών σχηματισμών.

Πράγματι, το σκάκι είναι ένα «επιστημονικό» παιχνίδι, έχει δηλαδή μια τέτοια έλλογη όσο και περίπλοκη δομή που οι κινήσεις του θυμίζουν την επιστημονική πρακτική, αφού απαιτούν επίπονη νοητική επεξεργασία. Στο πεδίο της επιστήμης, στο οποίο εγγράφεται, σύμφωνα με τον Μπένγκιαμιν, και το μαρξικό²¹ εγχείρημα του ιστορικού υλισμού, η νομιμοποίηση των θέσεων ακολουθεί συγκεκριμένους κανόνες και, σε πρώτη τουλάχιστον ματιά, το παιχνίδι είναι τίμιο και καθαρό: κερδίζει αυτός που παίζει καλύτερα.

3γ. Η όραση

Στην αλληγορική εικόνα της συγκεκριμένης θέσης ο αντίπαλος εξαπατάται με τα ίδια μέσα που χρησιμοποιεί ο καπιταλισμός στο περιβάλλον του μοντερνισμού για να αμβλύνει την ταξική οργή και να αποπροσανατολίσει τον άνθρωπο της μεγαλούπολης: με τη διαχείριση της όρασης, την οπτική απάτη. Χρησιμοποιείται, λοιπόν, για να κερδηθεί η παρτίδα, η ψευδαισθήση της πλήρους διαφάνειας, που επιτυγχάνεται με τη βοήθεια της τεχνολογίας των κατόπτρων. Έτσι δημιουργείται ένα είδος φαντασμαγορίας. Ποιος δεν θα ξεγελιόταν από το υπέροχο θέαμα του διάφανου τραπέζιου και δεν θα παραδινόταν χωρίς αντίσταση στην παγίδα της στημένης παρτίδας, ακριβώς όπως οι καταναλωτές υποκύπτουν στη γοητεία μιας βιτρίνας με εμπορεύματα στην καρδιά του παριζιάνικου βουλεβάρτου;

Από την εποχή ακόμα που ο μοντέρνος τρόπος ζωής ήταν στα σπάργανα, εκδηλώθηκαν οι δυνατότητες μιας πρώτης μορφής οπτικής μέθης σε μαζική κλίμακα. «Η λέξη κλειδί γι' αυτή την εξέλιξη είναι η φαντασμαγορία. Ο όρος προήλθε από την Αγγλία το 1802, σαν όνομα μιας έκθεσης οπτικών ψευδαισθήσεων τις οποίες δημιουργούσαν μαγικοί λύχνοι. Η λέξη φαντασμαγορία περιγράφει έναν τρόπο παρουσίασης της πραγματικότητας που ξεγελά τις αισθήσεις μέσα από έναν επιδέξιο τεχνικό χειρισμό. Όσο πολλαπλασιάζονταν οι νέες τεχνολογίες το δέκατο ένατο αιώνα τόσο αυξάνονταν και οι δυνατότητες για φαντασμαγορικά αποτελέσματα»²².

Εκτοτε οι δημόσιοι χώροι των πόλεων αλλά και το εσωτερικό των αστικών κατοικιών διαμορφώθηκαν στην κατεύθυνση παροχής όσο το δυνατόν περισσότερων ερεθισμάτων, ώστε κατακλύζοντας τις αισθήσεις –και κυρίως την όραση– να επέρχεται μια «αναισθητοποίηση του οργανισμού...»²³ Αρχικά καθιερώθηκε ο φωτισμός των κεντρικών δρόμων (πρώτα με λάμπες λαδιού, στη συνέχεια με φωταέριο και τελικά με ηλεκτρισμό) και οι βιτρίνες των καταστημάτων. Σχεδόν ταυτόχρονα οι δημόσιες παραστάσεις και επιδείξεις των νέων τεχνικών εφαρμογών της επιστήμης: του ηλεκτρισμού, της χημείας, της οπτικής κ.ο.κ., αλλά και συνδυαστικών τεχνικών (λ.χ. φωτογραφία). Σ' ένα επόμενο στάδιο η φαντασμαγορία έθεσε στην υπηρεσία της ολόκληρες τις πολιτείες που τη φιλοξένησαν. Οι «διεθνείς εκθέσεις», που άφησαν ανεξίτηλα τα σημάδια τους στις ευρωπαϊκές μεγαλουπόλεις, καθιερώθηκαν σταδιακά από τα 1851. Ήταν η όραση κυρίως που επιζητούσαν να κυριεύσουν, μέσα απ' την υπερπροσφορά οπτικού υλικού, οι κατασκευαστές του Κρίσταλ Πάλας, του Πύργου του Άιφελ και τόσων άλλων οικοδομημάτων που ορθώθηκαν με τα νέα υλικά (γυαλί και σίδηρο) για να στεγάσουν, ή απλώς να σφραγίσουν με τη θωριά τους, τις «διεθνείς εκθέσεις».

Εκεί η εργατική τάξη εκαλείτο να θαυμάσει τα λαμπρά επιτεύγματα της προόδου με προσιτό εισιτήριο. Μιας προόδου χωρίς όμοιό της στην ανθρώπινη ιστορία, με πρωτοφανή αποτελέσματα και εκθαμβωτικές εφαρμογές, που υποσχόταν ριζικές αλλαγές στην ανθρώπινη ζωή τα αμέσως επόμενα χρόνια και που οι άφρονες προλετάριοι τόσο απερίσκεπτα υπονόμειναν στα οδοφράγματα. Ο διδακτικός χαρακτήρας των εκθέσεων δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως λιγότερο σημαντικός απ' τις εμπορικές σκοπιμότητες της διοργάνωσής τους. Σ' αυτές τις εκθέσεις οι εργάτες και οι μικροαστοί μάθαιναν να συμπεριφέρονται σαν πραγματικοί καταναλωτές, να συμμετέχουν με κόσμια συμπεριφορά στις δημόσιες εκδηλώσεις και να σέβονται το γιγαντιαίο μηχανισμό που τροφοδοτούσε τούτη τη γλυκιά μαζική παραιίσθηση: τη βιομηχανία, το τραπεζικό σύστημα, το εμπόριο, με δυο λέξεις τον καπιταλισμό σ' αυτή την απαστράπτουσα εκδοχή του.

Όμως η όραση διαθέτει μια διαλεκτική δυναμική που δεν είναι εύκολο να χειραγωγηθεί. Ακόμη και τη στιγμή που νανουρίζεται στη ζάλη των φωτεινών διαφημιστικών επιγραφών, διατηρεί την ικανότητα να προκαλεί ένα απότομο τίναγμα της σκέψης προς τις περιοχές που κρύβονται στο μισοσκόταδο. Και τότε τα κτίρια, οι φωταγωγημένοι δρόμοι, τα μνημεία, ακόμα και οι σύγχρονες τηλεοπτικές διαφημίσεις, όλ' αυτά ως εικόνες που ελκύουν το βλέμμα, μπορούν να συμβάλουν στην αποκάλυψη της κοινωνικής αδικίας που αποτέλεσε τη συνθήκη παραγωγής τους. Στο στιγμιαίο, αλλά έντονο, φωτισμό του σπινθήρα, που ξεσπά όταν τα αποθηκευμένα, μη επεξεργασμένα βιώματα φορτίσουν το περιεχόμενο μιας συγκεκριμένης, τωρινής οπτικής παράστασης, συμβαίνουν οι παράξενοι φωσφορισμοί που κάνουν ορατές τις πιο κοντινές, τις πιο οικείες και κοινότοπες πτυχές της καθημερινότητας. Ο Μπένγιαμιν ονομάζει αυτές τις οπτικές παραστάσεις *διαλεκτικές εικόνες*. Στο φως τους αναδεικνύεται η κρίσιμη πολιτική σημασία της ασάφειας που σημαδεύει την καθημερινή εμπειρία.

Με παρόμοιο τρόπο, με οδηγό ξανά την όραση και πρωταγωνιστές τις διαλεκτικές εικόνες, επιτελείται και η κατανόηση κάθε ιστορικού συμβάντος. Όταν η «μεταθανάτια ζωή» ενός γεγονότος του παρελθόντος, η θολή ανάμνηση της εικόνας του, τοποθετηθεί πάνω στη διαφάνεια του «τώρα», συγκροτείται ένας «αστερισμός», στο φως του οποίου γίνονται ευανάγνωστα και τα δυο. Κατά τον Μπένγιαμιν, λοιπόν, η «κατανόηση της ιστορίας» συνίσταται στη διάσωση, δηλαδή την επικαιροποίηση, των επιμέρους ιστορικών στιγμών-μονάδων. Έτσι ο ιστορικός που αναλαμβάνει μια τέτοια διάσωση ανακαλύπτει επίσης τις ευκαιρίες που χάθηκαν για το μεσσιανικό πέραςμα, για το ξεδίπλωμα του ιστορικού χρόνου προς τα εμπρός, δηλαδή προς το καινούριο.

3δ. Το χασίς

Με δεδομένο ότι, όταν φτιάχνει κανείς έναν αφορισμό, επιλέγει με μεγάλη προσοχή τις (λίγες) λέξεις που θα χρησιμοποιήσει, η ύπαρξη του ναργιλέ στην αλληγορική αυτή εικόνα δεν μπορεί να είναι προϊόν σύμπτωσης. Είναι γνωστό ότι ο Μπένγιαμιν είχε δείξει ενδιαφέρον για την επίδραση του χασίς, είχε προσωπικά πειραματιστεί με αυτό (αλλά και με τη μεσκαλίνη, τη μορφίνη και άλλα ναρκωτικά) και είχε κρατήσει λεπτομερέστερες σημειώσεις από τους πειραματισμούς του²⁴. Ο τρόπος με τον οποίο έθεσε τέλος στη ζωή του μοιάζει να επιλέχθηκε απ' τον ίδιο σαν το έσχατο αυτής της σειράς πειραμάτων.

Για τον Μπένγιαμιν, όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει η Σούζαν Μπακ-Μορς, «ο εθισμός στα ναρκωτικά είναι χαρακτηριστικό της νεωτερικότητας. Σχετίζεται με το σοκ και αποτελεί σύστοιχό του»²⁵. Η συνθήκη διάδοσης των ναρκωτικών ουσιών, δηλαδή, πρέπει να αναζητηθεί στις ριζικές μεταβολές που επιφέρει ο μοντέρνος τρόπος ζωής στην ανθρώπινη νευροφυσιολογία. Το ερμηνευτικό σχήμα του Μπένγιαμιν έχει την αφετηρία του σ' ένα απόσπασμα απ' το *Πέρα απ' την αρχή της ηδονής*, στο οποίο ο Φρόιντ αναφέρεται στη λειτουργία της συνείδησης ως αμυντικού μηχανισμού. Γυρνώντας προς τα πίσω, ο Μπένγιαμιν εντοπίζει στον Μπεργκσόν την καταγωγή της διάκρισης μεταξύ μνήμης και εμπειρίας, αλλά και μια απόπειρα εξήγησης του τρόπου συγκρότησης της τελευταίας. Ο επόμενος κρίκος αναγνωρίζεται στο *Αναζητώντας το χαμένο χρόνο* του Προυστ. Μέσα σ' αυτό το λογοτεχνικό έργο, στο οποίο δεν φαίνεται, εκ πρώτης όψεως, να κατατίθενται θεωρητικοί προβληματισμοί, βρίσκει ο Μπένγιαμιν να υφάινεται ως αραβούργημα μια διαλεκτική ύπνου και ξυπνήματος, που θα αποτελέσει τη βασική γνωσιοθεωρητική προκειμένη γι' αυτό που ο ίδιος ονομάζει «κοπερνίκεια στροφή στην ιστορική αντίληψη».

Η ιστορική γνώση, κατά τον Μπένγιαμιν, επιτελείται πάντα ως στιγμιαία βίωση του παρελθόντος μέσω ενός αυτοματισμού του μηχανισμού της μνήμης, η λειτουργία του οποίου ομοιάζει εντυπωσιακά με τη φωτογραφική τεχνική. Η αθλήτη μνημική διαδικασία, που πλέον αποκτά ιδιόζουσα πολιτική σημασία, τροφοδοτείται κυρίως από τις παραστάσεις εκείνες που, χωρίς να προλάβουν να μεσολαβηθούν απ' τη συνείδηση, αποσύρονται στο σκοτάδι. Έτσι η ιστορική γνώση και η πολιτική αφύπνιση εξαρτώνται άμεσα από τον τρόπο απόσυρσης μιας παράστασης απ' το προσκήνιο, εξαρτώνται δηλαδή από τη λησμονιά. Ο Εντουάρντο Καντάβα παρατηρεί: «[...] δεν υπάρχει αφύπνιση που να μην είναι την ίδια στιγμή αποκοίμισμα – που να μην είναι μια εμπειρία λησμονιάς [...]. Γι' αυτό ο καθορισμός των γεγονότων παραμένει υπόθεση της μνήμης περισσότερο παρά της αντίληψης. Γι' αυτό επίσης εκτιθέμεθα στον ύπνο και στο σκοτάδι: σ' ένα ορισμένο επίπεδο, συγκροτούν την εμπειρία μας στο σύνολό της – ιστορικά και συλλογικά –, ακόμα κι όταν εμείς δεν το γνωρίζουμε»²⁶.

Και συνεχίζει: «Σύμφωνα με τον Μπένγιαμιν, η στιγμή του ξυπνήματος στον Προυστ σημαδεύει το “έσχατο διαλεκτικό σημείο τομής”²⁷ σ' όλη τη ζωή, γιατί συμβαίνει μόνο όταν ζωή και θάνατος, ξύπνημα και ύπνος, είναι κατανοητά ως ταλαντούμενα το ένα μέσα στο άλλο. Αν ο Προυστ αρχίζει το δικό του *Recherche du temps perdu* με έναν αφηγητή ο οποίος αποκοιμείται, είναι για να περιγράψει το ξύπνημα σαν αποτέλεσμα της “σχέψης ότι είναι ώρα για ύπνο”²⁸. Αυτή η σύμπτωση του ύπνου και του ξυπνήματος ξορκίζει τη συνθήκη λυκόφωτος που σε ολόκληρο το *Recherche* μορφοποιεί το πλέγμα όχι μόνο μιας συγκεκριμένης μορφής εμπειρίας, αλλά και κάθε εμπειρίας. Γι' αυτό, για τον Μπένγιαμιν, το ξύπνημα που έρχεται με τον ύπνο γίνεται μια συνθήκη συγγραφής κάθε ιστορίας. Όπως σημειώνει, γράφοντας για τη σχέση ανάμεσα στο ξύπνημα και στην ιστορία στον Προυστ: “Καθώς ο Προυστ αρχίζει την ιστορία της ζωής του με τη στιγμή του ξυπνήματος, έτσι κάθε παρουσίαση της ιστορίας πρέπει να ξεκινά με ξύπνημα, στην πραγματικότητα δεν θα πρέπει να σχετίζεται με οτιδήποτε άλλο”²⁹ [...]. Το ιστορικό ξύπνημα υποδηλώνει μια ιστορική εμπειρία που συμβαίνει χωρίς ποτέ να εμφανιστεί μπρος τα μάτια μας σαν τέτοια»³⁰.

Ο Μπένγιαμιν είδε ακόμα στη ρήξη της χρονικής συνέχειας που προκαλεί η μέθη του χασίσ μια συνάφεια με την τομή του ιστορικού συνεχούς που προσιδιάζει στην «επαναστα-

τική ιστορική συνείδηση». Η περιγραφή που ταιριάζει και στα δυο ανήκει στον Μπω-ντλαίρ: «Οσοδήποτε μεγάλη κι αν μου φάνηκε η διάρκειά της [...], νόμιζα αλήθεια ότι δεν είχε διαρκέσει παρά λίγα δευτερόλεπτα ή ακόμα ότι δεν είχε πιάσει καθόλου τόπο μέσ' την αιωνιότητα»³¹.

3ε. Ο καμπουράκος

Ο καμπούρης νάνος είναι ένας παλιός γνώριμος του Μπένγκιαμιν, που πρωτοσυνάντησε σε ένα παιδικό βιβλίο με γερμανικά λαϊκά παραμύθια και ποτέ δεν ξέχασε. Στο κείμενό του *Παιδικά χρόνια στο Βερολίνο γύρω στα 1900*, που έγραψε όταν οι κίνδυνοι για τη ζωή του επανέφεραν μνήμες από την παιδική του ηλικία (όπως συμβαίνει συχνά στους ανθρώπους που η ζωή τους απειλείται άμεσα), έκανε λόγο για τον τρομακτικό καμπουράκο που ευθυνόταν για όλα τα ατυχήματα που συνέβαιναν στα παιδιά. Όταν ένα παιδί πέφτει από τη σκάλα, έλεγε το παραμύθι, ο αόρατος καμπούρης του 'χει βάλει τρικλοποδιά και, όταν του έπεφτε απ' τα χέρια το βάζο και γινόταν κομμάτια, αυτός ήταν πάλι που του το έριχνε. Ο αθέατος αυτός ρυθμιστής της ανθρώπινης μοίρας, όπως υποστηρίζει η Χάννα Άρεντ, «τον είχε τρομοκρατήσει από τόσο νωρίς και έμελλε να τον συνοδεύσει μέχρι το θάνατό του»³². Γιατί αυτός ο καμπούρης συνδέεται στη γερμανική λαϊκή παράδοση ακριβώς με το «στοιχείο της κακοτυχίας»³³ που σφράγισε τη ζωή του Μπένγκιαμιν και που ο ίδιος «το είχε τόσο εξαιρετα συνειδητοποιήσει»³⁴.

Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι αυτή η δυσόλινη θεολογία που σημαίνεται με την κακομούτσουνη φιγούρα του νάνου αποτελεί μια αναφορά στη φοβερή μοίρα των εβραίων και τη φριχτή τύχη που τους επιφύλαξε το ναζιστικό καθεστώς. Αλλά εδώ ο καμπούρης νάνος δεν προσωποποιεί τη θρησκευτική πίστη γενικά ή την πίστη στον ιουδαϊσμό ειδικότερα, παρά την πίστη στην επανάσταση. Ποια είναι λοιπόν η θέση και ο ρόλος του καμπουράκου σ' αυτή την πρώτη θέση του πολιτικότερου –ας μην το ξεχνάμε– κειμένου που έγραψε ποτέ ο Μπένγκιαμιν; Ποια πολιτική κακοτυχία και ποια επαναλαμβανόμενη συμφορά καλείται εδώ συμβολικά να χρεωθεί; Αναμφίβολα αυτή των επαναστάσεων του 19ου και του 20ού αιώνα.

Ο καμπουράκος, λέει ο Μπένγκιαμιν, είναι η θεολογία. Συμβολίζει λοιπόν την περιοχή του μεταφυσικού που συντηρεί με τη θέρμη της τους κοινωνικούς αγώνες. Ο άσχημος ετούτος νάνος είναι απ' τη μια ο μετρ των κινήσεων που δεν χάνει ποτέ και, από την άλλη, ο υπαίτιος για τη μακρά, ατέλειωτη σειρά από ήττες και καταστροφές που συνθέτουν την ιστορία της «τάξης των καταπιεσμένων». Είναι δηλαδή ταυτόχρονα αυτός που εγγυάται τη νίκη και αυτός που ευθύνεται για την ήττα. Πώς γίνεται αυτό; Πώς εξηγείται κάθε φορά οι εγγυήσεις του να μην αρκούν για το ποθητό αποτέλεσμα;

Η παρτίδα του σκακιού είναι μόνο το εξευγενισμένο επίπεδο, μια επιμέρους μάχη, στην ευρύτερη αντιπαράθεση που ονομάζεται «ταξική πάλη». Πέρα απ' αυτή επικρατεί η βία. Εκεί μακελεύονται οι οπαδοί του καμπουράκου, οι άνθρωποι που ανθόρμητα, ειλικρινά κι απλά αφήνουν τις καρδιές και τις τύχες τους στα χέρια του, αυτοί που πείθονται απ' τα λόγια του και γοητεύονται απ' το όραμά του. Η γενιά των κομμουνιστών του μεσοπολέμου στην οποία ανήκε ο Μπένγκιαμιν, το διεκδικητικό αυτό ποτάμι με τους τόσους ορμητικούς

χείμαρρους, σηματοδότηκε απ' την κακοτυχία που σέρνει μαζί του ο καμπουράκος. Οι Σπαρτακιστές, οι πρωτοπόροι κομμουνιστές της Γερμανίας και της Ουγγαρίας, οι αναρχικοί και η πολύχρωμη Αριστερά της δημοκρατικής Ισπανίας, κι ακόμα ο τελευταίος κρίκος αυτής της αλυσίδας εξεγερμένων, το ελληνικό Εαμικό κίνημα, πλήρωσαν πολύ ακριβά το κόστος της ήττας. Όμως, μαζί με την ανυπολόγιστη συμφορά τους (κι ίσως ακριβώς μέσω αυτής), παρήγαγαν Ιστορία: Το μετά δεν ήταν ποτέ ίδιο με το πριν.

Αλλά, παραδόξως, ακόμα σκληρότερα φέρθηκε η μοίρα στις νικηφόρες επαναστάσεις και στους πρωταγωνιστές τους. Στη Σοβιετική Ένωση σχετικά γρήγορα ο ενθουσιασμός έδωσε τη θέση του στην απογοήτευση και στη συνέχεια στην οργή ή –ακόμα χειρότερα– στην απελπισία και στην παθητικότητα. Καθώς η άσκηση εξουσίας μέσω των σοβιέτ αποδυναμώθηκε κάτω από την πίεση μιας ομάδας που συγκέντρωνε σταδιακά όλη τη δύναμη στα χέρια της, μια σειρά εκκαθαρίσεων στα υψηλότερα κλιμάκια του κόμματος έδωσε το σύνθημα για την εξόντωση των ιστορικότερων στελεχών του. Έπειτα από την παρωδία των δικών της Μόσχας τα επιφανέστερα στελέχη του μπολσεβίκικου κόμματος, οι νικητές της Οκτωβριανής Επανάστασης, περιμέναν σιωπηλοί κι ανέκφραστοι ο καθένας τη σειρά του για να τουφεκιστούν με την κατηγορία της προδοσίας. «Γιατί αποποιήθηκαν την ύστατη και αναπαλλοτρίωτη κίνηση ηθικής δικαίωσης; Δεν αρκούν εδώ, ως επεξηγητικά εργαλεία, οι ποικίλες ομηρίες, ούτε οι εκλεπτυσμένες “ψυχολογικές” τεχνικές των συντρόφων αναρχικών: το όλο γεγονός παραμένει ασύλληπτο εάν δεν λάβουμε υπόψη ότι η σοβιετική εξουσία, αυτή η ιστορική παραμόρφωση της “εξουσίας των σοβιέτ”, εξακολουθούσε να είναι δική τους υπόθεση, την οποία θεωρούσαν ότι υπερασπίζονταν με την πλέον τραγική και ολοκληρωτική αυτοθυσία τους. Με δυο λόγια, ακόμα και σε αυτά τα γεγονότα, που θα έλεγε κανείς ότι εγγράφονται στο σπερματικό πυρήνα του σταλινισμού, το αποφασιστικό διακύβευμα υπήρξε η υπεράσπιση του “υπαρκτού σοσιαλισμού”. Η σιωπή αυτών των ανθρώπων, πίσω από την εκφορά της υπαγορευμένης “ομολογίας” τους, καθορίστηκε εν πολλοίς από το μέλημά τους να μην υπονομεύσουν πολιτικά, ιδεολογικά και ηθικά τη νικηφόρα επανάστασή τους, να μη δώσουν αποφασιστικά όπλα στον αντίπαλο, να μην πλήξουν καίρια τη σοβιετική ηγεσία, στην οποία συμμετείχαν μέχρι πρόσφατα»³⁵.

Ο Μπένγιαμιν είχε γνωρίσει από κοντά τις πρώτες απογοητεύσεις απ' το σοβιετικό καθεστώς. Στο ταξίδι του στη Μόσχα το χειμώνα του 1926-27, «[...] είχε έρθει στη Ρωσία έχοντας κατά νου να συνεργαστεί με την Asja Lacis και το Κομμουνιστικό Κόμμα. Και το προσωπικό του ημερολόγιο που κράτησε στο ταξίδι πιστοποιεί ότι και στις δυο προσδοκίες του είχε απογοητευτεί. Οι καλλιτέχνες και διανοούμενοι με τους οποίους ο Μπένγιαμιν ήρθε σε επαφή ήταν μέλη της αριστερής πολιτιστικής αντιπολίτευσης που ένιωθαν τους εαυτούς τους παγιδευμένους σε μια αφοσίωση στο κόμμα της επανάστασης, το οποίο αυξητικά συνεπαγόταν την καταστολή αυτού που οι ίδιοι είδαν σαν επαναστατικό έργο της διανόησης»³⁶.

3στ. Ο τούρκος

Ο τούρκος με το ναργιλέ, που τον υποδύεται το ανδρείκελο, παραπέμπει στην τάση του οριενταλισμού, που αποτέλεσε για το γερμανικό δράμα μια ισχυρή αισθητική συνιστώσα. Στην εργασία του *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Οι πηγές του γερμανικού δράματος),

που η απόρριψή της από το Πανεπιστήμιο της Φραγκφούρτης τού στέρησε τη δυνατότητα ν' ακολουθήσει ακαδημαϊκή σταδιοδρομία, ο Μπένγιαμιν είχε επισημάνει ότι «αγαπημένη πηγή θεμάτων ήταν η ιστορία της Ανατολής, όπου μπορούσε κανείς να συναντήσει την απόλυτη αυτοκρατορική εξουσία σε μια ανάπτυξη ισχύος που ήταν άγνωστη στη Δύση. Έτσι στην Catharina ο Gryphius ανατρέχει στον Σάχη της Περσίας, ενώ ο Lohenstein στο πρώτο και το τελευταίο του δράμα στο Σουλτανάτο. Αλλά εκείνη που κατ' εξοχήν προτιμάται είναι η θεοκρατικά θεμελιωμένη Βυζαντινή Αυτοκρατορία [...]. Τέτοιοι ιστορικοί, και προπάντων ο Κεδρηνός και ο Ζωναράς, διαβάζονταν πλατιά, ίσως όχι μόνο για τις αιμοσταγείς περιγραφές που έδιναν της μοίρας της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, αλλά επίσης λόγω της έλλξης που ασκούσαν οι εξωτικές τους εικόνες. Η επίδραση τέτοιων πηγών συνέχισε να αυξάνει σε όλο το δέκατο έβδομο, μέχρι και τα μέσα του δέκατου όγδοου αιώνα»³⁷.

Κι έτσι εδώ συμπληρώνεται η περιγραφή της μορφής που (τόσο απρόσμενα) συμβολίζει τον ιστορικό υλισμό: ένα άψυχο ομοίωμα ενός από χρόνια νεκρού ηγεμόνα. Όμως, ο ιστορικός υλισμός είναι –επιμένει ο Μπένγιαμιν– το ομοίωμα του ηγεμονεύοντος ορθού λόγου που έχει ανάγκη η «τάξη των καταπιεσμένων» για να εκφράσει στο πεδίο του επιστημονικού διαλόγου την απαίτησή της για κοινωνική δικαιοσύνη. Αν δεν υπερεκτιμηθεί η προνομαϊκή του θέση –είναι το μόνο πειστικό θεωρητικό εργαλείο ανάλυσης για την περιοχή της ιστορίας και της κοινωνίας– και γίνει δεκτή η συνδρομή του υπερβατικού στοιχείου για να το εμψυχώσει, η νίκη, τουλάχιστον σ' αυτό το θεωρητικό επίπεδο, είναι σίγουρη. Ο λόγος του τότε γίνεται απόλυτα πειστικός.

4. Η κριτική στο θετικισμό

Τα ερωτήματα που έπονται μιας τέτοιας συμβολικής αναπαράστασης είναι πάρα πολλά: Είναι εν τέλει ο ιστορικός υλισμός επιστήμη; Με ποιες προκειμένες και ποια δεδομένα ο Μπένγιαμιν απαντά καταφατικά –αν το κάνει– σ' αυτό το ερώτημα; Απορρέει η, κατά κάποιο τρόπο, απαξιωτική στάση του Μπένγιαμιν απέναντι στην επιστημονική υπόσταση του ιστορικού υλισμού από μια συνολικότερη αντιμετώπιση του επιστημονικού φαινομένου; Συμμερίζεται ο Μπένγιαμιν τις αντιλήψεις της Σχολής της Φραγκφούρτης για τις ευθύνες του θετικισμού ως εξουσιαστικού λόγου έναντι της ανθρωπότητας; Ας μείνουμε μόνο στο τελευταίο.

Απ' τις αρχές ήδη της δεκαετίας του '30 οι κοινωνιολόγοι της Σχολής της Φραγκφούρτης, και κυρίως ο Χορκχάμερ, είχαν υπόψη τους τις προκειμένες του αναλυτικού προγράμματος και αντιτάχθηκαν με σθένος στο κυρίαρχο κλίμα του θετικισμού και της τεχνοκρατίας που, επιπλέον, θεωρούσαν συνυπεύθυνο για την άνοδο του ολοκληρωτισμού. Η κριτική απόρριψη του προγράμματος του Λογικού Θετικισμού είναι μια απ' τις σημαντικότερες, αλλά ίσως λιγότερο επεξεργασμένες, πλευρές του έργου που παρήγαγε το Ινστιτούτο Κοινωνικών Ερευνών. Κι αυτό διότι με τη σχετική επιχειρηματολογία στοιχειοθετείται και επιχειρείται ένας τελευταίος διάλογος μεταξύ δυο φιλοσοφικών παραδόσεων, της «Ηπειρωτικής» και της «Αναλυτικής», που στη συνέχεια ξέκοψαν οριστικά μεταξύ τους. Είναι δε τόσο σημαίνουσα η θέση που κατέχει αυτή η πολεμική στις εργασίες του Ινστιτού-

του, ώστε φθάνει να αναρωτιέται κανείς αν μπορεί να εκτιμηθεί η συνολική προσφορά της «Σχολής» χωρίς να μελετηθεί σε βάθος ετούτη η περίπου σημείο προς σημείο ανασκευή. Και η μελέτη της ασφαλώς απαιτεί τη σύλληψη της προσπάθειας και την κατανόηση του οράματος του αντίθετου πόλου, δηλαδή του αναλυτικού εγχειρήματος.

Με την άνοδο των ναζί, οι φιλόσοφοι της Φραγκφούρτης μετανάστευσαν στη Δύση, ακριβώς όπως κι οι εκπρόσωποι του βιεννέζικου κύκλου. Ενώ για τους τελευταίους η προσφυγιά μετατράπηκε μάλλον σε ευτύχημα, για την παρέα του Χορκχάιμερ ήταν η είσοδος σε μια περίοδο οπωσδήποτε πολύ δημιουργική, αλλά και εξαιρετικά ρευστή από πολλές απόψεις. Οικονομική δυσπραγία, απομόνωση σε θεωρητικό επίπεδο και προβλήματα προσαρμογής σ' ένα σχετικά αφιλόξενο γι' αυτούς περιβάλλον οδήγησαν επανειλημμένα το ινστιτούτο στα όρια της διάλυσης. Έτσι στα τέλη του 1949 κάπως απογοητευμένοι, έχοντας όμως αποθησαυρίσει μεγάλη εμπειρία και καινούρια στοιχεία απ' την κοινωνιολογική τους έρευνα στην καρδιά του καπιταλισμού, επιστρέφουν στη Γερμανία. Παρά όμως τη φαινομενική αποτυχία της σχολής να παίξει έναν πρωταγωνιστικό ρόλο στα πέραν του Ατλαντικού φιλοσοφικά τεκταινόμενα, οι κατοπινές εξελίξεις δικαίωσαν αυτούς τους «γκρινιάρηδες» διανοητές, προσδίδοντας στις θεωρήσεις τους έναν, κατά μια έννοια, προφητικό χαρακτήρα: Όλοι σχεδόν οι κλυδωνισμοί του νεοθετικιστικού προγράμματος που καταγράφηκαν τις επόμενες δεκαετίες είχαν ήδη προβλεφθεί και διατυπωθεί με σαφήνεια ακόμα και σε πρώιμες εργασίες των Αντόρνο και Χορκχάιμερ³⁸.

Αλλά πώς κατάφεραν να προδιαγράψουν ετούτη την πορεία; Η απάντηση είναι απλή: Ακριβώς λόγω της προνομιακής θέσης που κατέχει ο ρόλος του κοινωνικού σχηματισμού στη θεώρησή τους. Η αναλυτική φιλοσοφία επιχείρησε να κατακερματίσει την ανθρώπινη νόηση και πρακτική σε μικρές, απλές και ελεγχόμενες μονάδες, ελπίζοντας να φθάσει κάποτε στη σύνθεση των αποτελεσμάτων που προκαλούνται απ' τους συσχετισμούς τους. Μ' αυτό τον τρόπο θα συγκροτούνταν μια ασφαλής επιστημονική μέθοδος έρευνας απαλλαγμένη από υποκειμενικές, ψυχολογικές ή ιδεολογικές επιδράσεις. Κατά τους κοινωνιολόγους της Φραγκφούρτης, αυτή η στάση συνάδει με την «ψευδή [...] συνείδηση του αστού ερευνητή κατά την περίοδο του φιλελευθερισμού»³⁹. Η «παραδοσιακή», όπως τη χαρακτηρίζουν, αντίληψη για τη θεωρία είναι «[...] προϊόν μιας αφάιρεσης: παράγεται, δηλαδή, από τον τρόπο που ασκείται η επιστημονική δραστηριότητα στα πλαίσια του καταμερισμού της εργασίας σε μια ορισμένη βαθμίδα της ιστορικοκοινωνικής εξέλιξης. Αντιστοιχεί στη δραστηριότητα του ερευνητή, όπως αυτή επιτελείται παράλληλα με τις υπόλοιπες κοινωνικές δραστηριότητες, χωρίς να γίνεται άμεσα φανερό η συνάφεια ανάμεσά τους. Έτσι στην αντίληψη αυτή δεν εμφανίζεται η πραγματική κοινωνική λειτουργία της επιστήμης, δεν εκφράζεται η σημασία της θεωρίας για την ανθρώπινη ύπαρξη, αλλά η σημασία της μέσα στον περιορισμένο χώρο, όπου παράγεται κάτω απ' τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες: στην αποσπασμένη επιστημονική σφαίρα. Στην πραγματικότητα όμως η ζωή της κοινωνίας είναι συνισταμένη της συνολικής εργασίας (Gesamtarbeit) στους διάφορους τομείς της παραγωγής. Κι αν αζόμη στον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής ο καταμερισμός της εργασίας δεν λειτουργεί σωστά, οι διάφοροι επιμέρους τομείς, ανάμεσά τους κι η επιστήμη, δεν πρέπει παρ' όλ' αυτά να θεωρούνται αυτόνομοι κι ανεξάρτητοι. [...] Η φαινομενική αυτονομία των εργασιακών διαδικασιών, που η πορεία τους μπορεί δήθεν να συναχθεί απ'

την εσωτερική ουσία του αντικειμένου τους, αντιστοιχεί στη φαινομενική ελευθερία των οικονομικών υποκειμένων στην αστική κοινωνία [...]»⁴⁰.

5. Η μεσσιανική θεολογία ως θεραπαινίδα της επανάστασης

Δεν γνωρίζουμε αν ο Μπένγιαμιν συμφωνούσε απολύτως με παρόμοιες αναλύσεις και διατυπώσεις για το επιστημονικό φαινόμενο, ωστόσο πρέπει να θεωρήσουμε ως δεδομένο ότι παρακολούθησε εκ του σύνεγγυς την πνευματική παραγωγή του Ινστιτούτου – σχεδόν εκ των έσω. Η σύμπλευση ενάντια στην περιρρέουσα ιδεολογία, η οποία προωθεί ένα κλίμα σκληρής⁴¹ εργασιοποίησης του Λόγου, δεν είναι απλώς αποτέλεσμα μιας συγκυριακής πολιτικής συμπίεσης αυτών των διανοουμένων, μα πηγάζει και από μια βαθύτερη σχέση της οπτικής τους γωνίας θέασης του κόσμου μέσω της κοινής εβραϊκής τους καταγωγής. Παρατηρούμε, λόγου χάρη, μια κοινή και εντυπωσιακά επίμονη άρνηση να ενδώσουν στη δογματοποίηση της προόδου, που με τόσο αυθόρμητο και φυσιολογικό τρόπο αναβλύζει από την ανομολόγητη μεταφυσική του θετικισμού. Η κυρίαρχη θεωρία της προόδου δεν απορρίπτεται μόνο για θεωρητικούς ή πολιτικούς λόγους, αλλά επίσης διότι «[...] Ο ιουδαϊκός μεσσιανισμός καταγωγικά και εκ φύσεως –δεν θα παύσουμε ποτέ να επιμένουμε σχετικά– είναι προσδοκία ιστορικών κατακλυσμών. Προαναγγέλλει επαναστάσεις και καταστροφές μέλλουσες να συμβούν κατά τη διάρκεια της μετάβασης από το χρόνο της παρούσας ιστορίας στους μελλοντικούς μεσσιανικούς καιρούς [...]»⁴².

Το φορτίο που κουβαλούν εκ καταγωγής οι εβραίοι διανοούμενοι αναζητά από καθέναν τους έναν τρόπο διαχείρισης. Κι εδώ οι κίνδυνοι είναι πολλοί, ο απειλητικότερος δε εξ αυτών είναι η εγκατάλειψη στον αταβισμό ή, ακόμα χειρότερα, η προσχώρηση στο θρησκευτικό φανατισμό, η επιστροφή δηλαδή στο μηδέν, στο αρχικό σημείο απ' όπου καθένας ξεκινά. Ο Μπένγιαμιν δεν άφησε τη σκέψη του να παγιδευτεί σε μια ευλαβική κυκλικότητα γύρω απ' το δικό του σημείο εκκίνησης, παρά κοίταξε γύρω του τη φλεγόμενη κοινωνία. Και σ' αυτή αναγνώρισε μονομιάς, με τη ματιά του την εξασκημένη απ' την πολλαπλή ανάγνωση των καβαλιστικών κειμένων, όλα τα σημάδια που συνάντησε στις γραφές: την αιώνια τιμωρία που ακολουθούσε την έκπτωση απ' τον παράδεισο, την ελπίδα του λαού του Ισραήλ και την προσμονή του στην Έσχατη Κρίση κ.ο.κ. Δεν έμενε πλέον παρά ένα βήμα για να αποδεσμευτεί από το μυστικισμό των προγόνων και να μετατραπεί συνάμα, μέσω αυτής ακριβώς της κίνησης και της κρισιμότητας της πολιτικής απόφασης που την καθόρισε, σε ένα σπουδαίο στοχαστή. Η προσέγγιση και πρόσληψη του ιστορικού υλισμού ήταν το κρίσιμο βήμα στη ζωή του Μπένγιαμιν, η μοιραία πράξη που του επέτρεψε να αναγνωρίσει πως η σχέση των κειμένων με τον κόσμο είχε υποστεί μια αντιστροφή. Δεν πραγματώνει ο κόσμος με μια ενδελεχή σχολιμότητα τις προαιώνιες προφητείες των κειμένων, μα τα βιβλία των αποκαλύψεων καταγράφουν την κίνηση του κόσμου σε μια τόσο παλιά συνθήκη που όμως κρατάει ακόμα. Για να στεριώσει τούτη η υλιστική προδιάθεση απαιτείται να έρθει στο φως το κοινό στοιχείο που καθορίζει το κοινωνικό γίγνεσθαι σε τόσο διαφορετικές εποχές, κι αυτό δεν είναι άλλο απ' τη *βαρβαρότητα της κυριαρχίας*.

Τώρα πλέον τα στερεότυπα της μεσσιανικής παράδοσης, απ' την οποία κατάγονται τό-

σο ο ιουδαϊσμός όσο και ο χριστιανισμός και που διαποτίζουν τη δυτική σκέψη, συμμετέχουν ως αμφισβησίες στην επιβλητικότερη αλληγορία που θα μπορούσε ποτέ να επινοηθεί για να σημάνει το επαναστατικό καθήκον. Το έθνος του Ισραήλ δεν είναι παρά το προλεταριάτο, ο αιώνιος κολασμός του είναι η αλλοτρωτική εργασία, η λύτρωση της ανθρωπότητας συμβολίζει την αταξική κοινωνία και η Ημέρα της Κρίσεως την ίδια την Επανάσταση. Αν η θρησκεία είναι το «όπιο του λαού» και, αντιθέτως, η πολιτική συνείδηση αφυπνίζει, ο Μπένγκιαμιν ενεργοποιεί, με τη συσχέτιση της Επανάστασης με την κουλτούρα του μεσσιανισμού, την πιο λαμπρή εκδήλωση της διαλεκτικής μεταξύ του ύπνου και του ξυπνήματος.

6. Επίλογος

Το κείμενο των θέσεων γράφεται σε μια εποχή που η ένταση των πολιτικών εξελίξεων απομακρύνει τον Μπένγκιαμιν από τους κύκλους των σιωνιστών και τον στρέφει στην πάλη ενάντια στο φασισμό. Απευθύνεται πλέον στον κόσμο ο οποίος αποτελεί το επαναστατικό δυναμικό που μπορεί να επιβραδύνει την ολίσθηση της Ευρώπης προς την καταστροφή. Διότι έτσι αντιλαμβάνεται το ρόλο των επαναστάσεων στην ιστορία. «Ο Μαρξ αναφέρει ότι οι επαναστάσεις είναι η ατμομηχανή της παγκόσμιας ιστορίας. Αλλά τα πράγματα είναι ίσως εντελώς διαφορετικά. Είναι ίσως οι επαναστάσεις το τράβηγμα του φρένου ανάγκης από το ανθρώπινο γένος, που ταξιδεύει σ' αυτό το τραίνο»⁴³. Σ' αυτούς λοιπόν τους ανθρώπους ο Μπένγκιαμιν θέλει να θυμίσει ότι η υπέρμετρη εμπιστοσύνη στη δύναμη της ορθολογικότητας του ιστορικού υλισμού μπορεί να αποβεί μοιραία σε ετούτη την κρίσιμη στιγμή. Προειδοποιεί λοιπόν τον ιστορικό υλιστή να μην παρασυρθεί από τη φαινομενική ουδετερότητα των κανόνων και προσπαθήσει να παίξει την παρτίδα αρνούμενος τη φλόγα που μπορεί να του προσφέρει η πίστη στο ιδεώδες της λυτρωμένης ανθρωπότητας. Επομένως απαιτείται μια θεολογία που να μπορεί να επιτελέσει αυτό το ρόλο και, όπως είδαμε, δεν διστάζει να την κατασκευάσει παίρνοντας πρώτη ύλη από τον ιουδαϊκό μεσσιανισμό. Κι ωστόσο ο καμπουράκος ετούτης της βλάσφημης – αλλά και κάθε άλλης – θεολογίας πρέπει να μείνει κρυμμένος, γιατί η είσοδός του στη σκακιστική λέσχη έχει απαγορευτεί από την εποχή του Διαφωτισμού.

Ο Μπένγκιαμιν ήξερε ότι κάθε θεωρητικός λόγος θεμελιώνεται πάντοτε σ' ένα έδαφος αυθαιρεσίας, το οποίο, αν και αθέατο, είναι καθοριστικό για την αληθοτιμή μιας συγκεκριμένης πρότασης. Ιδιαίτερα οι κοινωνικές επιστήμες και οι λεγόμενες «επιστήμες του ανθρώπου» καθορίζονται στο θεμέλιο έδαφός τους από τις μεταφυσικές, δηλαδή τις εξω-επιστημονικές προκειμένες, που επιτρέπουν στην άρχουσα τάξη να διαωνίσει και στο θεωρητικό αυτό πεδίο την εξουσία της, ενώ ο επιστήμονας μέσα σ' αυτό το διαποτισμένο περιβάλλον φαντάζεται ότι ενεργεί αφόρτιστα. Άρα οι αντίπαλοι έχουν κι αυτοί μια κρυμμένη θεολογία, μια ανομολόγητη πίστη στο ιδιωτικό συμφέρον και στην αναγκαιότητα της εξουσιαστικής βίας. Προτείνει λοιπόν να συμπληρώσουμε το επιστημολογικό κενό διεκδικώντας μια διαφορετική επιστημονική αντίληψη για την περιοχή του κοινωνικού και κυρίως για τη φιλοσοφία της Ιστορίας, η οποία να θεμελιώνεται στη μεταφυσική (σωστότερα: μετα-ιστορία, μετα-κοινωνιολογία κ.λπ.) που πηγάζει από την ηθική και τα συμφέροντα των αδικημένων – κι αυτή είναι μια ξεκάθαρη πολιτική απόφαση.

Ο Μπένγιαμιν αντιμετώπισε το επιστημονικό πρόταγμα του μαρξισμού και την πίστη σε μια θεολογία που συντηρεί την προσδοκία της λύτρωσης ως δυο συμπληρωματικά συστατικά τα οποία συγκροτούν τη συνείδηση ενός ιστορικού υλιστή. Η Σούζαν Μπακ-Μορς περιγράφει την περιοχή της συνείδησης, όπως την αντιλαμβάνεται ο Μπένγιαμιν, με τη βοήθεια ενός καρτεσιανού συστήματος αξόνων, στο οποίο ο άξονας του υπερβατικού τέμνει κάθετα τον άξονα της εμπειρικής ιστορίας. «Χωρίς τη θεολογία (τον άξονα του υπερβατικού), ο μαρξισμός καταρρέει σε θετικισμό· χωρίς το μαρξισμό (τον άξονα της εμπειρικής ιστορίας), η θεολογία καταρρέει σε μαγεία»⁴⁴. Στο σημείο τομής αυτών των αξόνων αναδύονται οι διαλεκτικές εικόνες που προϋποθέτουν εξίσου τη γνώση και την πίστη και άρα είναι δυνατόν να συλληφθούν μόνο απ' τον ιστορικό υλιστή – με τον ιδιαίτερο τρόπο που αντιλαμβάνεται αυτή την ιδιότητα ο Μπένγιαμιν. Πρόκειται για μια αιρετική σύζευξη, για την οποία επικρίθηκε τόσο από τους ορθόδοξους μαρξιστές όσο και από τους κύκλους που επιδίδονταν στις ιουδαϊκές μελέτες.

Μα σε πείσμα της σθεναρής άρνησης των κομμουνιστών να αποδεχθούν ότι η στάση τους και η πρακτική τους είναι δυνατόν να διαπερνάται και από μια θρησκευτικότητα, έχει επανειλημμένα επισημανθεί η συνάφεια της ηρωικής αυτοθυσίας τους με αυτής των πρώτων χριστιανών. Αυτό το στοιχείο πίστης έκανε έντονη την παρουσία του στη στάση των κομμουνιστών μπροστά στα εκτελεστικά αποσπάσματα που τους επιφύλασσε ο εικοστός αιώνας. Ήταν ιδιαίτερα εμφανής και στη γαλήνια αντιμετώπιση του επικείμενου τέλους του από τον Νίκο Μπελογιάννη, σ' όλο το διάστημα από τη σύλληψη ως και την εκτέλεσή του. Ο αρχιεπίσκοπος Αθηνών Σπυρίδων Βλάχος ήταν μεταξύ των πολλών εκείνων «συντηρητικών» που τοποθετήθηκε κατά των εκτελέσεων. «Έχω συγκλονιστεί από το ηθικό μεγαλείο του Μπελογιάννη», δήλωνε. «Το θεωρώ ανώτερο και από των πρώτων χριστιανών, γιατί ο Μπελογιάννης δεν πιστεύει ότι υπάρχει μέλλουσα ζωή»⁴⁵.

Ο ίδιος ο Μπελογιάννης, ολοκληρώνοντας την απολογία του στο στρατοδικείο που καταδίκασε αυτόν και τους συντρόφους του, κατέληγε: «Εμείς πιστεύουμε στην πιο σωστή θεωρία που διανοήθηκαν τα πιο προοδευτικά μυαλά της ανθρωπότητας και η προσπάθειά μας, ο αγώνας μας είναι να γίνει η θεωρία αυτή πραγματικότητα για την Ελλάδα και τον κόσμο ολόκληρο»⁴⁶.

Σημειώσεις

1. Η παρούσα μετάφραση της πρώτης θέσης του χειμένου του Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, έγινε από τον Γιώργο Φαράκλα και τον Αριστείδη Μταλά και δημοσιεύτηκε στο τεύχος 43 του περιοδικού *Ο Πολίτης*, το Νοέμβριο του 1997, με τον τίτλο «Για την έννοια της Ιστορίας». Συνοδεύονταν από ένα περιεκτικό και εύστοχο σχόλιο του Γιώργου Φαράκλα, υπό τον τίτλο «Η επανάσταση ως εκδίκηση». Το κείμενο αυτό του Μπένγιαμιν έχει παλαιότερα μεταφραστεί στα ελληνικά από τον Μηνά Παράσχη ως «Θέσεις για τη φιλοσοφία της Ιστορίας» και κυκλοφόρησε από τις εκδόσεις Ουτοπία το 1983 μαζί με τις μεταφράσεις των χειμένων του «Ο σουρεαλισμός» και «Για την εικόνα του Προυστ».

2. Οφείλουμε στον Jacques Derrida την επισήμανση πως πίσω απ' τη μεταφορική φράση «ο πατέρας του λόγου» κρύβεται μια κυριολεξία: «Θα κατανοούσαμε ή θα φανταζόμαστε τη γέννηση του λόγου με αφετηρία μια περιοχή που είναι ξένη προς αυτόν, τη μεταβίβαση της ζωής ή τις σχέσεις της τεκνογονίας. Αλλά ο πατέρας δεν είναι ο γεννήτορας, ο “πραγματικός” γενέτης, πριν και έξω από κάθε σχέση με τη γλώσσα. Διότι, πράγματι, ως προς τι

διακρίνεται η σχέση πατέρας / γιος από τη σχέση αιτία / αποτέλεσμα ή γεννήτορας / γεννημένος, αν όχι από τη διάσταση του λόγου. Μόνο μια δύναμη λόγου (discours) έχει πατέρα. Ο πατέρας είναι πάντα πατέρας ενός όντος ζωντανού / ομιλούντος. Με άλλα λόγια, μόνον με αφετηρία τον λόγο αναγγέλλεται και δίνεται στη σκεψη κάτι σαν την πατρότητα» (βλ. Jacques Derrida, *Πλάτωνος Φαρμακεία*, εκδ. Αγρα, Αθήνα 1990, σσ. 90-91).

3. Βλ. Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Θέσεις για τη φιλοσοφία της Ιστορίας*, εκδ. Ουτοπία, Αθήνα 1983, σ. 24.

4. *Ο.π.*, σσ. 21-22.

5. Η θεωρία αυτή (γνωστή ως «θεωρία των τριών βημάτων») για τη μεταφορά παρουσιάστηκε από τον Max Black στο βιβλίο του, *Models and Metaphor*, και αναφέρεται συνοπτικά από τον Paul Ricoeur, στο *The Rule of Metaphor*, University of Toronto Press, σσ. 84-87.

6. W. Benjamin, *Passagenwerk* [J80,2;J80a,1] και στο *Gesammelte Schriften* [V, 466]. Αναφέρεται στο *Μπω-ντλαίρ, μάρτυς κατά της αστικής τάξης*, του Ρολφ Τίντεμαν, που περιλαμβάνεται στο W. Benjamin, *Σαρλ Μπω-ντλαίρ: ένας λυρικός στην ακμή του καπιταλισμού*, εκδ. Αλεξάνδρεια, σ. 282.

7. Από παραμύθι του γερμανού συγγραφέα Friedrich Hackländer (1816-1877), που αναφέρει ο Μπένγιαμιν στην καταχώρηση με αριθμό [Z1,2]. Όπως και όλες οι καταχωρήσεις του *Passagenwerk* που αναφέρονται σ' αυτή την εργασία, προέρχεται από την αγγλόφωνη έκδοση Walter Benjamin, *The Arcades Project*, ed. Belknap/Harvard, 1999, σε δική μου μετάφραση.

8. *Ο.π.*

9. Το απόσπασμα αυτό ανήκει στην καταχώρηση [Z1a,1] που είναι μια (σχετικά μεγάλη) παράφραση από το *L' Etiage* (Αμπωτη), που βρίσκεται στο *Croquis parisiens*, του J.-K. Huysmans (Paris, 1889, pp. 129, 131-132).

10. Από την καταχώρηση με αριθμό [Z2a,1]. Πρόκειται για τη μελέτη του Roger Caillois, *La Mante religieuse: Recherches sur la nature et la signification du mythe* (Το αλογάκι της Παναγίας: Έρευνες για τη φύση και τη σημασία του μύθου). Ο Roger Caillois υπήρξε συνιδρυτής, μαζί με τους Georges Bataille και Michel Leiris, του Collège de Sociologie στα 1937.

11. *Ο.π.*

12. Γράμμα του Μαξ στον Ένγκελς, στις 28 Ιανουαρίου του 1863, από το Λονδίνο. Καταχώρηση με τον αριθμό [Z2] στη δεσμίδα Z του *Passagenwerk*.

13. Μ. Χορχγκάμερ-Τ. Αντόρνο, *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, εκδ. Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 1986, σ. 142.

14. Μαξ Χορχγκάμερ, *Η έκλειψη του λόγου*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 1987, σ. 119.

15. Η φράση αυτή, που δεν υπάρχει στο τελικό κείμενο των θέσεων, βρίσκεται σ' ένα προσχέδιο της πρώτης θέσης, το οποίο διαθέτει λίγες αλλά ενδιαφέρουσες διαφορές μ' αυτό. Το απόσπασμα αυτό έχει τον αριθμό 466 στο αρχείο του Μπένγιαμιν και υπάρχει στην ελληνική έκδοση των θέσεων από τις εκδόσεις Ουτοπία, σσ. 47-48.

16. Ακολουθώ τον Γιώργο Φαράκλα στο διαχωρισμό μεταξύ «παιχνιδιού σύμπραξης» και «παιχνιδιού αντιπαλότητας». Τα παιχνίδια «αντιπαλότητας» έχουν σταθερούς και απαράβατους κανόνες, τους οποίους οι παίκτες γνωρίζουν και αποδέχονται πριν την έναρξη. Τέτοια παιχνίδια είναι το σκάκι, το τάβλι, τα παιχνίδια της τράπου-λας και τα ομαδικά αθλήματα (ποδόσφαιρο, μπάσκετ κ.ά.). Στα παιχνίδια «σύμπραξης» (ή «σύμπνοιας») οι κανό-νες ορίζονται «καθ' όδον, καθ' όλον τον χρόνο του παιξίματος» (βλ. Γιώργος Φαράκλας, *Θέση και Αλήθεια*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 1997, σσ. 36-37 και αλλού).

17. «Είναι απαραίτητο, σύμφωνα με τη γνώμη μου, να κερδίζει πάντοτε η κούκλα» (βλ. *Θέσεις για τη φιλοσο-φία της Ιστορίας*, σ. 47).

18. Βλ. Γιώργος Φαράκλας, *Θέση και Αλήθεια*, σ. 29

19. *Ο.π.*, σ. 53.

20. Λουί Αλτουσέρ, «Μαρξισμός και πάλη των τάξεων», από τη συλλογή κειμένων του Αλτουσέρ, *Θέσεις*, των εκδόσεων Θεμέλιο, Αθήνα 1994, σσ. 64-65.

21. Είναι πολύ ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο ίδιος ο Μαξ υπήρξε μανιώδης παίκτης του σκακιού, της ντάμας και διαφόρων επιτραπέζιων παιχνιδιών, που τα διασκεύαζε έτσι ώστε συμβολικά ν' αποκοτιούν πολιτικό και κοι-νωνικό περιεχόμενο. Ο Wilhelm Liebknecht αναφέρει στις αναμνήσεις του: «Ο Μαξ ήταν εξαιρετικός παίκτης της ντάμας. Είχε φτάσει σε τέτοιο σημείο τελειότητας, που ήταν δύσκολο να του πάρεις παιχνίδι. Επαιζε επίσης πολύ ευχαρίστως σκάκι, αλλά τα εφόδια του εδώ ήταν πολύ λιγότερα, και προσπαθούσε να αναπληρώσει την έλ-λειψη ικανότητας με το φανατισμό, την ορμητική επίθεση και τον αφηνιάσμο [...]. Μερικές παρτίδες σκάκι ήταν ιδιαίτερα πεισματώδεις. Ο χαμένος μπορούσε να 'ναι σίγουρος ότι δε θα γλίτωνε την κοροϊδία, ενώ ήδη κατά τη διάρκεια της παρτίδας βασιλευσε χαρούμενη ατμόσφαιρα και συχνά πολύ θορυβώδης. Όταν ο Μαξ άρχιζε να στριμώχνεται θύμωνε και γινόταν εξεσπασμένος» (βλ. Καρλ Μαξ, *Βιογραφία εικονογραφημένη*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1985, σχόλιο στις φωτογραφίες 85-86 της ενότητας «1849-1864»).

22. Από το κείμενο της Susan Buck-Morss, «Αισθητική - αναισθητική», που βρίσκεται μεταφρασμένο από τον Φώτη Τερζάκη και τον Μάνο Στυριδάκη στο περιοδικό *Πλανόδιον*, τόμος Ε, αρ. 23, Αθήνα, Ιούνιος 1996, σ. 362.
23. «...όχι μέσα από μια παράλυση των αισθήσεων αλλά από ένα "ξεχειλισμό" τους» (ό.π., σ. 363).
24. Πρακτικά και σημειώσεις από τους πειραματισμούς αυτούς μπορεί να βρει κανείς στο Walter Benjamin, *Για το χαρτί*, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 1992.
25. Σούζαν Μπακ-Μορς, «Αισθητική - αναισθητική», ό.π., σ. 362.
26. Eduardo Cadava, *Words of Light, Theses on the Photography of History*, Princeton University Press, σ. 72.
27. [N3a,3], Walter Benjamin, *The Arcades Project*, σσ. 463-464.
28. Στην ελληνική μετάφραση του Π. Ζάννα, βλ. Μαρσέλ Προυστ, *Αναζητώντας το χαμένο χρόνο*, τόμ. II, «Από τη μεριά του Σουάν», εκδ. Ηριδανός, σελ. 13, «...με παίζει ο ύπνος...».
29. [N4,3], Walter Benjamin, *The Arcades Project*, σ. 464.
30. Eduardo Cadava, *Words of Light, Theses on the Photography of History*, σ. 73.
31. Παρατίθεται στο *Passagenwerk*, στην καταχώρηση με αριθμό [N15,1]. Σε ελληνική μετάφραση, βλ. Σαρά Μπωντλάιρ, *Τεχνικοί παράδεισοι*, εκδ. Εστία, Αθήνα 1986, σ. 63.
32. Βλ. Hannah Arendt, εισαγωγή στο Walter Benjamin, *Illuminations*, Schocken Books, σ. 6. Υπάρχει σε ελληνική μετάφραση στο Χάννα Άρεντ, *Άνθρωποι σε ζοφερούς καιρούς*, εκδ. Νησίδες, σ. 49.
33. Ό.π., σ. 48.
34. Ό.π., σ. 48.
35. Από το κείμενο του Γιώργου Φουρτούνη, «Σοστακόβιτς και κομμουνισμός: στον αντίποδα του μύθου περί ολοκληρωτισμού», στο περιοδικό *Ο Πολίτης*, τεύχος 83, Δεκέμβριος 2000, σ. 38.
36. Βλ. Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, The MIT Press, σ. 30. Με τα δικά του λόγια: «Οι αναζητήσεις γύρω απ' τη φόρμα ακόμα έπαιζαν έναν όχι ασήμαντο ρόλο την εποχή του εμφύλιου πολέμου. Τώρα έχουν σιωπήσει. Και σήμερα το επίσημο δόγμα είναι πως το περιεχόμενο, κι όχι η φόρμα, κρίνει την επαναστατική ή αντεπαναστατική στάση [*Haltung*] του έργου. Τέτοια δόγματα αφαιρούν το έδαφος κάτω απ' τα πόδια των λογοτεχνικών παραγωγών. [...] διανοούμενος είναι πάνω από όλα ένας αξιωματούχος, εργαζόμενος στις υπηρεσίες λογοκρισίας, δικαιοσύνης, οικονομικών και, αν επιζήσει της καταστροφής, συμμετέχει ενεργά – πράγμα που κατά κάποιο τρόπο στη Ρωσία σημαίνει εξουσία. Είναι μέλος της άρχουσας τάξης» (ό.π.).
37. Βλ. το περιοδικό *Πλανόδιον*, τόμος Ε, αρ. 23, σ. 240. Στο τεύχος αυτό έχουν μεταφραστεί από τους Φώτη Τερζάκη και Γιώργο Σαγκριώτη ορισμένα χαρακτηριστικά αποσπάσματα της συγκεκριμένης εργασίας.
38. Για την καταγγελία του θετικισμού απ' τον Χορκχάμερ, βλ. Γεράσιμος Κουζέλης, «Η κριτική του δεδομένου: Θεωρία της επιστήμης στην Κριτική Θεωρία του Χορκχάμερ», από το *Η Κριτική Θεωρία σήμερα*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2000.
39. Βλ. Μαξ Χορκχάμερ, «Παραδοσιακή και κριτική θεωρία», κείμενο γραμμένο στα 1937, που περιλαμβάνεται στο *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, σ. 18, εκδ. Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 1984.
40. Ό.π.
41. Δανείζομαι εδώ τη διάκριση μεταξύ «hard» και «soft» εργαλειοποίησης που εντοπίζει ο Τάσος Πατρώνης στη χρήση των μαθηματικών εννοιών σαν επιμέρους συνέπεια της ευρύτερης τάσης εργαλειοποίησης του Λόγου στη δυτική επιστήμη (βλ. σχετικά Τάσος Πατρώνης, «Κριτική του Εργαλειοποιημένου Λόγου στη Μαθηματική Παιδεία», στο περιοδικό *Νέα Κοινωνιολογία*, τεύχ. 17, Καλοκαίρι 1993).
42. Βλ. Gershom Scholem, *Ο ιουδαϊκός μεσσιανισμός*, σ. 24, εκδ. Έρσαςμος.
43. Αριθμός χειρογράφου 1100 από το αρχείο του Β. Μπένγιαμιν, στην ελληνική έκδοση των θέσεων, σ. 30.
44. Βλ. Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing*, σ. 249.
45. Βλ. Τάσος Βουρνάς, *Υπόθεση Μπελογιάννη*, εκδ. Αφών Τολιδή, Αθήνα 1984, σσ. 68-69.
46. Ό.π., σ. 129.